JACQUES LE GOFF

LA CIVILIZACIÓN DEL OCCIDENTE MEDIEVAL



PAIDÓS
Barcelona
Buenos Aires
México

Título original: *La Ctvilisation de l'occident medieval*
Publicado en francés, en 1982, por Flammarion, París

Traducción de Godofredo González

Cubierta de Víctor Viano

ISBN: 84-493-0766-X Depósito
legal: B-44.170/2002

Impreso en A&M Gráfic, S. L.,
08130 Sta. Perpetua de Mogoda (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

Sumario

4.

Introducción

El plan de la colección «Les Grandes Civilisations» ha determinado el marco cronológico y la división de esta obra y yo no he tenido inconveniente en aceptarlos. Perfectamente de acuerdo con Raymond Bloch, Sylvain Contou y Jean Delumeau, he centrado el libro en el período de los siglos X-XIII, la Edad Media central que, en una perspectiva más amplia, también es un momento decisivo en la evolución de Occidente: la elección de un mundo abierto frente a un mundo cerrado, a pesar de los titubeos de la cristiandad del siglo XIII entre los dos modelos, la opción, aún inconsciente y frenada por la mentalidad autárquica, para el crecimiento y el establecimiento de unas estructuras aún fundamentales para el mundo actual. Ese tiempo vio el nacimiento de la ciudad (la ciudad medieval es distinta de la ciudad antigua, y la ciudad de la revolución también será diferente) y de la aldea, [1] el auténtico comienzo de una economía monetaria, los inventos tecnológicos capaces de garantizar la conquista rural, el artesanado preindustrial, la construcción a gran escala (arado asimétrico de ruedas y vertedera, herramientas de hierro, moli-

1 Jean Chapelot y Robert Fossier demuestran este hecho en *Le Village et la maison au Moyen Age,* París, 1980.

no de agua con sus aplicaciones y molino de viento, sistema de levas, telares, tornos elevadores, sistema de tracción animal «moderno»). Con la aparición de la máquina de uso utilitario (y no sólo lúdico o militar) se crean a la vez nuevos modos de dominación del espacio y del tiempo, sobre todo del espacio marítimo, con la invención del timón de codaste, la adopción de la brújula, de nuevos tipos de navío, los avances en la precisión de las medidas, la noción de horas iguales y la fabricación de relojes para medirlas y anunciarlas. La Iglesia conserva y a veces refuerza su control ideológico e intelectual, pero la alfabetización progresa, la oposición *litterati-ilitterati* (instruidos-ignorantes, versados en latín y gente confinada a las lenguas vulgares) ya no es sinónimo de oposición entre clérigos y laicos, puesto que un nuevo tipo de enseñanza y de ciencia, la escolástica, apoyada en una institución nueva, la universidad, sigue siendo clerical pero fomenta el espíritu crítico y alienta en su seno el desarrollo de conocimientos y oficios jurídicos y médicos que pronto se le irán de las manos a la Iglesia. A pesar del internacionalismo cristiano, los hombres se agrupan cada vez más en naciones y en Estados en torno a dirigentes laicos según un modelo principalmente monárquico o principesco. Las estructuras sociales y mentales conceden un lugar privilegiado a ciertos tipos de organización ternaria «el esquema indoeuropeo tripartito: los que rezan, los que combaten y los que trabajan, o también, con el afianzamiento del concepto de medio, de intermediario, la trilogía de los grandes, de los medios y de los pequeños» o pluralista (los estados del mundo, las virtudes y los vicios). Las mentalidades cambian: surgen nuevas actitudes frente al tiempo, al dinero, al trabajo, a la familia a pesar del vigor persistente de los modelos aristocráticos reforzados por la formación del ideal cortés, principal código propiamente occidental de comportamiento, sean cuales fueren las influencias árabes que hubiera podido haber y la aparición de tradiciones populares que se propagan al amparo de un pensamiento «folclórico». La Iglesia crea para esta sociedad nueva un humanismo cristiano que realza la imagen del hombre humillado en Job, en contraste con la imagen de Dios, transforma la devoción gracias al florecimiento del culto mariano y a la humanización del modelo cristológico, trastorna la geografía del más allá insinuando un purgatorio entre el paraíso y el infierno, privilegiando de este modo la muerte y el juicio individual.

Pero no todo es de color rosa, en contra de lo que pretenden algunos, en este florecimiento de la Edad Media central. La hambruna es una amenaza permanente, la violencia omnipresente, las luchas sociales agrias y constantes, por más que hagan su aparición formas más pacíficas y organizadas de resistencia de clases y grupos dominados, como la huelga en el medio artesanal y

en el universitario. La Iglesia, inquieta e incapaz «a pesar de las órdenes monásticas y religiosas nuevas, cistercienses y órdenes mendicantes, y los concilios fomentados por el papado» de un auténtico *aggiornamento* (lo que ella llama la reforma) redobla su recurso al infierno y organiza ese cristianismo del miedo que Jean Delumeau nos muestra a la perfección estudiando el período siguiente. Pero está bien claro que, al menos a partir del siglo XI, ya no se puede hablar, como se ha hecho de los siglos XVI al XIX, de edad de tinieblas refiriéndose a la Edad Media en la que nuestro tiempo encuentra nuestra infancia, el auténtico comienzo del Occidente actual, sea cual fuere la importancia de las herencias judeocristiana, grecorromana, «bárbara», tradicional, que la sociedad medieval recibió. A pesar de la verdadera crueldad de los tiempos medievales en muchos aspectos de la vida cotidiana, cada vez nos cuesta más aceptar que medieval sea sinónimo de retrasado y de salvaje. Aceptaríamos de mejor gana un concepto algo así como primitivo, puesto que esa época se halla casi seducida y dominada por el primitivismo. Lo esencial es la incontestable potencia creadora de la Edad Media.

Si para mí el corazón de la Edad Media sigue estando situado en los tres siglos y medio que van desde el año mil a la peste negra, hoy me sentiría más inclinado a recolocar esa Edad Media corta dentro de una Edad Media que se extendería desde aproximadamente el siglo III hasta mediados más o menos del siglo XIX, un milenio y medio en el que el sistema esencial es el del feudalismo, aunque haya que distinguir fases a veces bien diferenciadas. Mi «hermosa» Edad Media del crecimiento se halla enmarcada entre dos zonas de recesión o de estancamiento que han llevado a Emmanuel Le Roy Ladurie a evocar la idea de una historia (casi) inmóvil, por más que se niegue, evidentemente, como cualquier historiador, a detener la historia, lo cual equivaldría a negarla. Por lo demás, ni esa alta Edad Media que se remonta según mi opinión a lo que se llama actualmente la Antigüedad tardía, ni el ecosistema de Emmanuel Le Roy Ladurie referente al período que se denominaba en la escuela «moderno» me parecen simples decaimientos de la historia. Incluso si, en mi opinión, se ha exagerado la importancia de los renacimientos (tanto el carolingio como el de los humanistas), los siglos IX y XVI, los siglos de Carlomagno y de Carlos V respectivamente a decir de Voltaire, son tiempos de renovación. Lo esencial para la cristiandad latina es ese largo equilibrio del modo de producción feudal dominado por la ideología cristiana, que se extiende desde finales de la Antigüedad clásica hasta la revolución industrial, no sin crisis e innovaciones.

De este modo mi Edad Media se halla más que nunca —lo que no es más que una paradoja aparente— anclada en la larga duración y arrastra-

da por un vivo movimiento. El sistema que yo describo se caracteriza por el paso de la subsistencia al crecimiento. Produce excedentes pero no sabe reinvertirlos. Gasta, derrocha con magnanimidad las recolecciones, los monumentos —lo que es hermoso—, y los hombres —lo que es triste—. No sabe qué hacer con su dinero, constreñida entre el desprecio de los adeptos de la pobreza voluntaria y las condenas de la usura por parte de la Iglesia.

Sin embargo el Occidente experimenta, entre los siglos XI y XIV, una conversión esencial. Antes se contentaba con subsistir, con sobrevivir, porque creía que el fin de los tiempos estaba próximo. El mundo envejecía y el miedo del Anticristo se contrarrestaba con el deseo del Milenio, del reino de los santos sobre la tierra o, de una forma más conforme con la ortodoxia de la Iglesia, la espera del Juicio final alentaba por igual la esperanza del Paraíso y el temor del Infierno. Ahora se instala sobre la tierra por un tiempo siempre limitado pero más largo y piensa, más que en la vuelta a la pureza original del Paraíso o de la Iglesia primitiva, o en el vaivén al final de los tiempos, en lo que le separa aún de la eternidad. Lo provisional va a durar aún. Cada vez piensa más en arreglar su morada terrestre y en procurarse, en el más allá, un territorio, un reino de espera y de esperanza entre la muerte individual y la resurrección final, el Purgatorio.

Quince años después, durante los cuales se han afianzado, sobre todo en la escuela histórica francesa, las orientaciones que condujeron a la noción de antropología histórica, de una historia que no acepta fronteras precisas con la sociología y la etnología, no creo tener que modificar sustancialmente la arquitectura central de esta obra, arquitectura que depende de elecciones teóricas y metodológicas.

Comienzo por un estudio de las estructuras del espacio y del tiempo no sólo porque son los marcos fundamentales de toda sociedad, sino porque su estudio muestra que nada se aprende y nada funciona en historia que no sea una estructura mixta de realidades materiales y simbólicas. El espacio en la Edad Media es a la vez la conquista de territorios, de itinerarios, de lugares y la elaboración de la representación de esos espacios. Un espacio valorado que relega a un puesto accidental la oposición antigua de la derecha y de la izquierda para poner mayor énfasis en los pares alto y bajo, interior y exterior. Un espacio construido como la realización de una identidad colectiva pero que distingue a la vez espacios de exclusión en su mismo seno para el hereje, para el judío y también para aquellos cristianos en quienes la sociedad dominante no ve más que ideales desviados: el itinerante convertido en vagabun-

do, el pobre convertido en mendigo sano, el leproso convertido en envenenador, el folclore que deja traslucir detrás de sus máscaras de carnaval su verdadero rostro, el de Satanás. Un tiempo que se disputa entre los campanarios de los clérigos y las atalayas de los laicos, entre el tiempo rebosante de rupturas de la escatología acompasado por las conversiones, los milagros, las epifanías diabólicas y divinas y el tiempo continuo de la historia que estudiosos y cronistas construyen laboriosamente, el tiempo circular del calendario litúrgico y el tiempo lineal de las historias y de los relatos, el tiempo del trabajo, el tiempo del ocio, y la aparición lenta de un tiempo divisible en partes iguales y mecánicamente medibles, el de los relojes, que es a la vez el del poder unificador, del Estado. De este modo en las estructuras profundas se revela esta unión de lo real y de lo imaginario cuya comprensión se opone a la inaceptable problemática de la infraestructura y de la superestructura, viejas lunas que nunca esclarecieron nada.

Me sigue pareciendo necesario insistir, a los dos extremos de la cadena histórica, en dos ámbitos cuya importancia han demostrado insistentemente las más recientes investigaciones: la cultura material y las mentalidades. Por lo demás, no es que la primera sea puramente material. Los antropólogos nos han enseñado a descifrar la comida y el vestido como si fueran los códigos alimentario e indumentario. Los hombres de la Edad Media han invertido mucho, de forma simbólica, en estos códigos. La sociedad de la caza y de la carne asada miraba por encima del hombro al mundo de la agricultura y del puchero, pero ambos, en un nivel distinto, eran hortenses por una parte y carnívoros por otra. En cuanto al vestido, sólo citaré un fenómeno espectacular: el triunfo de la indumentaria de piel que acaba de estudiar magistralmente Robert Delort, y la revolución del pelo que no eriza las pieles hacia el exterior, sino que las *mete* (en forma de forro) hacia el interior.

En cuanto a las segundas, las mentalidades, quizá sean una respuesta torpe al viejo proyecto de los historiadores de introducir en su disciplina aún en la infancia la psicología colectiva de una forma no demasiado impresionista o subjetiva, manteniendo siempre en las estructuras mentales su plasticidad y su maleabilidad. Esas mentalidades son sobre todo el medio de abrir la puerta a un más allá de la historia, a algo más que al empobrecimiento de la historia rutinaria, neopositivista o pseudomarxista.

En la encrucijada de lo material y de lo simbólico el cuerpo ofrece al historiador de la cultura medieval un observatorio privilegiado: en ese mundo donde los gestos litúrgicos y el ascetismo, la fuerza física y el aspecto corporal, la comunicación oral y la lenta valoración del trabajo cuentan tanto, es

muy importante dar toda su importancia a la palabra y al gesto, más allá de los documentos escritos.

Ante todo yo pienso que el funcionamiento de la sociedad se esclarece sobre todo mediante los antagonismos sociales, mediante la lucha de clases, aún si el concepto de clase no se adapta demasiado bien a las estructuras sociales de la Edad Media. Pero esas estructuras también se hallan empapadas de representaciones mentales y de simbolismos. De ahí la necesidad de completar el análisis de las «realidades» sociales mediante las del imaginario social, del que uno de los logros más originales en la Edad Media es el recurso al esquema trifuncional indoeuropeo, cuya importancia ha puesto de relieve Georges Dumézil y al que Georges Duby acaba de consagrar un gran libro: *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme.*

En fin, pienso que al tratar de describir y de explicar la civilización medieval no hay que olvidar dos realidades esenciales.

La primera se refiere a la naturaleza misma del período. La Iglesia desempeña en él un papel central fundamental. Pero se puede observar que el cristianismo funciona entonces en dos niveles diferentes: como ideología dominante apoyada en una potencia temporal considerable y como religión propiamente dicha. Desestimar cualquiera de estos papeles llevaría a la incomprensión y al error. Por lo demás, en el último período medieval, el que, según yo, comienza después de la peste negra, la conciencia más o menos clara que tiene la Iglesia de la puesta en tela de juicio de su papel ideológico la conduce a ese endurecimiento que se manifestará en la caza de brujas y, más en general, en la difusión del cristianismo del miedo. Pero la religión cristiana jamás se redujo a ese papel de ideólogo y de policía de la sociedad establecida. Y eso sobre todo en la Edad Media, que debe a la religión cristiana su aspiración y su impulso hacia la paz, la luz, la superación heroica, un humanismo donde el hombre peregrino, hecho a imagen y semejanza de Dios, aspira a una eternidad que tiene no detrás sino ante él.

La segunda realidad es de orden científico e intelectual. Probablemente no hay período de la historia al que la enseñanza universitaria tradicional haya diseccionado más que éste, en Francia, por supuesto, y con frecuencia también fuera de ella. La historia general o propiamente dicha ha quedado separada de la historia del arte y de la arqueología (esta última en pleno florecimiento), de la historia de la literatura (habría que decir de las literaturas en ese mundo bilingüe donde se desarrollan, junto al latín de los clérigos, las lenguas vernáculas), de la historia del derecho (también aquí habría que decir *de los* derechos, puesto que el canónico se formaba al lado del derecho ro-

mano que cobraba nuevo vigor). Pero quizá ninguna sociedad, ninguna civilización haya sentido con más fuerza la pasión de la globalidad, del todo. La Edad Media fue, para bien y para mal, totalitaria. Reconocer su unidad equivale, ante todo, a restituirle su globalidad.

J. LE GOFF

Parte I

DEL MUNDO ANTIGUO A LA CRISTIANDAD MEDIEVAL

Capítulo 1

El establecimiento de los bárbaros
(Siglos V-VII)

El Occidente medieval nació de las ruinas del mundo romano. En ellas encontró un apoyo y un obstáculo a la vez. Roma fue su alimento y su parálisis. La historia romana, establecida por Rómulo bajo el signo del aislamiento, no es más que la historia de una grandiosa clausura, incluso en sus mayores éxitos. La ciudad reúne en torno a ella un espacio dilatado por las conquistas hasta un perímetro óptimo de defensa que ella misma se propone en el siglo I encerrar tras los *limes (limites),* verdadera muralla china del mundo occidental. Dentro de esa muralla Roma explota sin crear: ninguna innovación técnica desde la época helenística, una economía nutrida por el pillaje donde las guerras victoriosas proporcionan la mano de obra servil y los metales preciosos arrancados de los bienes atesorados de Oriente. Sobresale, eso sí, en las artes conservadoras: la guerra, siempre defensiva pese a las apariencias de la conquista; el derecho, que se construye sobre el andamiaje de los precedentes y previene contra las innovaciones; el sentido del Estado que garantiza la estabilidad de las instituciones; la arquitectura, arte por excelencia del habitat. Esta obra maestra de permanencia, de integraciones, que fue la civilización romana se vio atacada en la segunda mitad del siglo II por la erosión *de* fuerzas de destrucción y de renovación.

La gran crisis del siglo III socava el edificio. La unidad del mundo romano se esfuma: el corazón, Roma e Italia, se anquilosa, ya no riega los miembros que intentan vivir su propia vida: las provincias se emancipan y después se convierten en conquistadoras. Españoles, galos y orientales invaden el senado. Los emperadores Trajano y Adriano son españoles y Antonino, de ascendencia gala; bajo la dinastía de los Severos, los emperadores son africanos y las emperatrices sirias. El edicto de Caracalla concede en el 212 el derecho de ciudadanía romana a todos los habitantes del Imperio. Tanto este ascenso provincial como el éxito de la romanización muestran el ascenso de fuerzas centrífugas. El Occidente medieval será el heredero de esta lucha: ¿unidad o diversidad?, ¿cristiandad o naciones?

La fundación de Constantinopla, la nueva Roma, por Constantino (324-330) materializa la inclinación del mundo romano hacia Oriente. Este desacuerdo dejará su impronta en el mundo medieval: en adelante, los esfuerzos de unión entre Occidente y Oriente no podrán resistir una evolución divergente. El cisma se halla enquistado en las realidades del siglo IV. Bizancio será la continuación de Roma y, bajo las apariencias de la prosperidad y del prestigio, continuará tras sus murallas la agonía romana hasta 1453. Occidente, empobrecido, en manos de los «bárbaros», deberá rehacer las etapas de un florecimiento que le abrirá, a finales de la Edad Media, los caminos del mundo entero.

La fortaleza romana de donde partían las legiones a la captura de prisioneros y de botín se halla ahora asediada y muy pronto asaltada. La última gran guerra victoriosa data de los tiempos de Trajano, y el oro de los dacios después del 107 es el último gran alimento de la prosperidad romana. Al agotamiento exterior se añade el estancamiento interno y, sobre todo, la crisis demográfica que hace más aguda la penuria de la mano de obra servil. En el siglo II Marco Aurelio contiene el asalto bárbaro sobre el Danubio donde muere en el 180, y el siglo III es testigo de un asalto general a las fronteras de los *limes* que se calma no tanto por los éxitos militares de los emperadores ilirios a finales del siglo y de sus sucesores, como por el apaciguamiento que supuso la aceptación como federados, aliados, de los bárbaros, admitidos en el ejército o en los límites interiores del Imperio: primeros esbozos de una fusión que caracterizará a la Edad Media.

Los emperadores creen poder conjurar el destino abandonando los dioses tutelares, que han fracasado, por el Dios nuevo de los cristianos. La renovación constantiniana da la impresión de ratificar todas las esperanzas: bajo la égida de Cristo parece que la prosperidad y la paz quieren reaparecer. Pero sólo se trata de un corto respiro. El cristianismo es un falso aliado de Roma.

Las estructuras romanas no son para la Iglesia más que un marco donde tomar forma, una base donde apoyarse, un instrumento para afianzarse. El cristianismo, religión con vocación universal, duda antes de encerrarse en los límites de una civilización determinada. Sin lugar a dudas, él será el principal agente de la transmisión de la cultura romana al Occidente medieval. Pero junto a esta religión cerrada la Edad Media occidental descubrirá también una religión abierta y el diálogo de esos dos rostros del cristianismo dominará esta edad intermedia.

Economía cerrada o economía abierta, mundo rural o mundo urbano, fortaleza única o mansiones diversas: el Occidente medieval empleará diez siglos en resolver estas alternativas.

Si se puede detectar en la crisis del mundo romano del siglo III el comienzo de la conmoción de la que nacerá el Occidente medieval, es perfectamente válido considerar las invasiones bárbaras del siglo V como el acontecimiento que desencadena las transformaciones, les da un cariz catastrófico y modifica profundamente su aspecto.

Las invasiones germánicas en el siglo V no son una novedad para el mundo romano. Sin remontarse a los cimbros y a los teutones vencidos por Mario a comienzos del siglo II antes de Cristo, hay que tener en cuenta que desde el reinado de Marco Aurelio (161-180) la amenaza germánica se cierne permanentemente sobre el Imperio. Las invasiones bárbaras son uno de los elementos esenciales de la crisis del siglo III. Los emperadores galos e ilirios de finales del siglo III alejaron durante un tiempo el peligro. Pero —para ceñirnos a la parte occidental del Imperio— la gran incursión de los alamanes, de los francos y de otros pueblos germánicos que el año 276 devastan la Galia, España e Italia del norte, presagia la gran avalancha del siglo V. Deja las llagas sin cicatrizar —campos devastados, ciudades en ruina—, acelera la evolución económica —-decadencia de la agricultura, repliegue urbano—, la regresión demográfica y las transformaciones sociales: los labriegos se ven obligados a buscar el amparo cada vez más pesado de los grandes propietarios que se convierten de este modo en jefes de bandas militares y la situación del colono se parece cada vez más a la del esclavo. Y a veces la miseria campesina se transforma en levantamiento: circunceliones africanos, bagaudas galos y españoles cuya revuelta se hace endémica en los siglos IV y V.

En Oriente aparecen igualmente bárbaros que seguirán su camino y que desempeñarán en Occidente un papel capital: los godos. En el 269 el empe-

rador Claudio II logra detenerlos en Nisch, pero ocupan la Dacia y su espectacular victoria de Andrinópolis contra el emperador Graciano el 9 de agosto del 378, si no fue el acontecimiento decisivo descrito con pánico por tantos historiadores «romanófilos» —«Podríamos detenernos aquí, escribe Víctor Duruy, porque de Roma no queda nada: creencias, instituciones, curias, organización militar, artes, literatura, todo ha desaparecido»—, no deja de ser el trueno que anuncia la tormenta que terminará por sumergir al Occidente romano.

Poco importan las causas de las invasiones. La explosión demográfica, la codicia hacia territorios más ricos invocadas por Jordanes quizá no hayan tenido lugar más que como consecuencia de un impulso inicial que bien podría haber sido un cambio de clima, un enfriamiento que, desde Siberia a Escandinavia, habría reducido los terrenos de cultivo y de crianza de los pueblos bárbaros y, empujándose unos a otros, les habría puesto en marcha hacia el sur y el oeste hasta las Finisterre occidentales: la Bretaña, que se convertiría en Inglaterra, la Galia, que sería después Francia, España de la que sólo el sur tomaría el nombre de los vándalos (Andalucía) e Italia que sólo en el norte conservaría el nombre de sus invasores tardíos (Lombardía).

Hay ciertos aspectos de esas invasiones que tienen una importancia especial.

Ante todo, son casi siempre una huida hacia adelante. Los invasores son fugitivos presionados por algo más fuerte o más cruel que ellos. Su crueldad es con frecuencia la crueldad de la desesperación, sobre todo cuando los romanos les niegan el asilo que ellos piden con frecuencia de forma pacífica.

Es cierto que los autores de los textos siguientes son sobre todo paganos que, herederos de la cultura grecorromana, manifiestan el odio hacia el bárbaro que aniquila desde fuera y desde dentro esta civilización, destruyéndola o envileciéndola. Pero muchos cristianos para quienes el Imperio romano es la cuna providencial del cristianismo experimentan la misma repulsa hacia los invasores.

San Ambrosio ve en los bárbaros a enemigos faltos de humanidad y exhorta a los cristianos a defender con las armas «la patria contra la invasión bárbara». El obispo Sinesio de Cirene llama escitas, «símbolo de barbarie», a todos los invasores y les aplica el verso de la *Iliada* donde Hornero aconseja «expulsar a esos malditos perros que trajo el Destino».

Sin embargo hay otros textos en un tono bastante diferente. San Agustín, incluso deplorando la desgracia de los romanos, se niega a ver en la caída de Roma por Alarico en el 410 otra cosa que un hecho doloroso como tantos otros que ha conocido la historia romana y subraya que, en contra de la mayoría de los generales romanos vencedores que se hicieron famosos por el sa-

queo de las ciudades conquistadas y el exterminio de sus habitantes, Alarico aceptó considerar las iglesias cristianas como lugares de asilo y las respetó. «Todo lo que se ha llegado a cometer en cuestión de devastaciones, masacres, pillajes, incendios y malos tratos en este desastre reciente de Roma no es más que la consecuencia de las costumbres de la guerra. Pero lo que se ha llevado a cabo de una manera nueva, distinta, ese salvajismo bárbaro que, por un prodigioso cambio del aspecto de las cosas, ha sucedido de forma tan dulce hasta el punto de elegir y de designar, para llenarlas de gente, las más amplias basílicas, donde nadie sería torturado, de donde nadie se vería arrestado, adonde muchos, para que pudieran librarse, serían conducidos por enemigos compasivos, de donde nadie sería conducido a la cautividad, ni siquiera por crueles enemigos, todo eso hay que atribuirlo al nombre de Cristo, a los tiempos cristianos...»

Pero el texto más extraordinario procede de un simple monje que carece de las razones de los obispos aristócratas para defender el orden social romano. Hacia el 440 Salviano, que se dice «sacerdote de Marsella» y que es monje en la isla de Lérins, escribe un tratado, *Du gouvernement de Dieu,* que es una apología de la Providencia y un intento de explicación de las grandes, invasiones.

La causa de la catástrofe es interior. Los pecados de los romanos —incluidos los cristianos— son quienes han destruido el Imperio que sus vicios han entregado a los bárbaros. «Los romanos eran para sí mismos peores enemigos que sus enemigos externos, porque aunque los bárbaros les habían derrotado ya, ellos se destruían más aún por sí mismos.»

Por lo demás, ¿qué habría que reprochar a esos bárbaros? Ignoran la religión y si pecan es inconscientemente. Su moral, su cultura son distintas. ¿Por qué se habría de condenar lo que es diferente?

«El pueblo sajón es cruel, los francos pérfidos, los gépidos inhumanos, los hunos impúdicos. ¿Pero son sus vicios tan culpables como los nuestros? ¿Es la impudicia de los hunos tan criminal como la nuestra? ¿Es la perfidia de los francos tan reprochable como la nuestra? ¿Es una alamán borracho tan reprensible como un cristiano borracho? ¿Es un alano rapaz tan condenable como un cristiano rapaz? ¿Es sorprendente la trapacería en el huno o en el gépido cuando éstos ignoran que la trapacería es una falta? ¿Es el perjurio en el franco algo inaudito cuando éste cree que el perjurio es la forma normal de actuar y no un crimen?»

Pero al margen de sus opiniones personales que se pueden discutir, Salviano nos da las razones profundas del éxito de los bárbaros. Sin duda alguna hay una superioridad militar.Lasuperioridad de la caballería bárbara

otorga todo su valor a la superioridad del armamento. El arma de las invasiones es la espada larga, cortante y puntiaguda, arma de corte cuya terrible eficacia es la fuente real de las exageraciones literarias de la Edad Media: cascos partidos, cabezas y cuerpos rajados en dos y a veces incluso el caballo. Ammien Marcellin reseña con horror un hecho de armas de este género desconocido para los romanos. Pero en los ejércitos romanos también había bárbaros y, superada la sorpresa de los primeros choques, el adversario enseguida comparte esa superioridad militar.

La verdad es que los bárbaros sacaron provecho de la complicidad activa o pasiva de la masa de la población romana. La estructura social del Imperio romano, en el que las capas populares se veían cada vez más aplastadas por una minoría de ricos y de poderosos, explica el éxito de las invasiones bárbaras. Oigamos a Salviano: «Los pobres se ven despojados, las viudas gimen, se pisotea a los huérfanos hasta tal punto que muchos de ellos, incluso gente de buena cuna que ha recibido una educación superior, se refugia en el enemigo. Para no sucumbir ante la persecución pública, van a buscar entre los bárbaros la humanidad de los romanos, porque ya no pueden soportar entre los romanos la inhumanidad de los bárbaros. Son distintos de los pueblos entre quienes buscan refugio; no comparten sus modales, ni su lengua, y me atrevo a decir que ni un ápice del olor fétido de los cuerpos y de la indumentaria bárbara; sin embargo prefieren doblegarse a esta ausencia de parecido antes que sufrir entre los romanos la injusticia y la crueldad. Emigran pues hacia los godos o los bagaudas, o hacia los demás bárbaros que dominan por doquier y no tienen nada que reprocharse por este exilio. Porque prefieren vivir libres bajo la apariencia de esclavos que vivir esclavos bajo una apariencia de libertad. El nombre de ciudadano romano, hasta hace bien poco muy estimado, pero logrado a un alto precio, es hoy en día repudiado y evitado, ya no se le considera sólo como de escaso valor sino que se abomina de él... De ahí procede que incluso los que no huyen hacia los bárbaros, se ven obligados no obstante a convertirse en bárbaros, como les sucede hoy en día a la mayoría de los españoles, a una notable cantidad de galos y a todos los que, en toda la amplitud del mundo romano, la iniquidad romana empuja a dejar de ser romanos. Hablemos, por ejemplo, de los bagaudas que, desposeídos por jueces malos y sanguinarios, apaleados, matados, después de haber perdido el derecho a la libertad romana, han perdido también el honor del nombre romano. Y nosotros los llamamos rebeldes, hombres perdidos, cuando somos nosotros quienes les hemos obligado a convertirse en criminales».

En medio de tantas pruebas, no faltan espíritus clarividentes que intuyen la solución futura: la fusión entre bárbaros y romanos. El orador Temistio, a

finales del siglo IV, predecía: «De momento, las heridas que los godos nos han infligido continúan aún frescas, pero pronto serán nuestros compañeros de mesa y de combate y participarán en las funciones públicas».

Deseos no poco optimistas, porque si, a largo plazo, la realidad los reunió a la mesa un poco idílica de Temistio fue con la diferencia notable de que los bárbaros vencedores admiraban a su lado a los romanos vencidos.

Sin embargo la aculturación entre los dos grupos se vio favorecida desde el principio por ciertas circunstancias.

Los bárbaros que se instalaron en el siglo V en el Imperio romano no eran esos pueblos jóvenes y salvajes, a duras penas salidos de sus bosques o de sus estepas que nos han pintado sus detractores de la época o sus admiradores modernos. Habían evolucionado mucho con motivo de sus desplazamientos, a veces seculares, que les habían proyectado finalmente hacia el mundo romano. Habían visto muchas cosas, habían aprendido mucho y habían retenido no poco. Sus caminos les habían conducido al contacto con culturas y con civilizaciones de las que habían aceptado costumbres, artes y técnicas. Directa o indirectamente, la mayoría de ellos habían experimentado la influencia de las culturas asiáticas, del mundo iranio e incluso del mundo grecorromano, sobre todo en su parte oriental que, al hacerse bizantina, continuaba siendo la más rica y la más brillante.

Poseían técnicas metalúrgicas avanzadas: damasquinado, técnicas de orfebrería, el arte del cuero, el arte admirable de las estepas y sus motivos animales estilizados. Con frecuencia se habían visto seducidos por la cultura de los imperios vecinos y habían sentido una admiración sin duda torpe y superficial hacia el saber y el lujo, pero no exenta de respeto.

Otro hecho capital había transformado el rostro de los invasores bárbaros. Si una parte de ellos había permanecido pagana, otra y no de las menores se había convertido al cristianismo. Pero, por una curiosa casualidad, que iba a estar pletórica de consecuencias, esos bárbaros convertidos —ostrogodos, visigodos, burgundios, vándalos y más tarde lombardos— lo habían sido al arrianismo que, según el concilio de Nicea, se había convertido en herético. En efecto, habían sido cristianizados por el apóstol de los godos, Ulfila, nieto de capadocios cristianos hechos prisioneros por los godos en el 264. El niño, «gotizado», fue enviado en su juventud a Constantinopla donde se convirtió al arrianismo. De vuelta entre los godos como obispo misionero, tradujo para su pueblo la Biblia al gótico, con lo que fomentó el número de herejes. Con lo cual, lo que hubiera tenido que ser un vínculo religioso fue, por el contrario, un elemento de discordia que originó agrias luchas entre bárbaros arríanos y romanos católicos.

Queda en pie no obstante la atracción que ejercía la civilización romana sobre los bárbaros. Los jefes bárbaros no sólo se rodearon de romanos como consejeros, sino que intentaron adoptar con frecuencia las costumbres romanas y dotarse de títulos romanos: cónsules, patricios, etc. No se presentaban como enemigos, sino como admiradores de las instituciones romanas. Se les podría tomar todo lo más como usurpadores. No eran más que la última generación de esos extranjeros, españoles, galos, africanos, ilirios, orientales que, poco a poco, habían llegado hasta las más altas magistraturas y al Imperio. Más aún: ningún soberano bárbaro osó erigirse a sí mismo en emperador. Cuando Odoacro depone en el 476 al emperador de Occidente Rómulo Augústulo, envía al emperador Zenón en Constantinopla, las insignias imperiales diciéndole que un solo emperador es suficiente. «Apreciamos más los títulos conferidos por los emperadores que los nuestros», escribe un rey bárbaro a un emperador. El más poderoso de ellos, Teodorico, toma el nombre romano de Flavio, escribe al emperador: *ego qui sum servus vester et filius,* «yo, que soy vuestro siervo y vuestro hijo», y le declara que su única ambición es hacer de su reino «una imitación del vuestro, una copia de vuestro imperio sin rival». Hay que esperar al año 800 y a Carlomagno para que un jefe bárbaro ose hacerse emperador. Después de esto sólo queda decir que ver en las invasiones bárbaras un hecho de instalación pacífica y, como se ha insinuado a veces en tono jocoso, un fenómeno de «desplazamientos turísticos» está muy lejos de la realidad.

Sin duda que éstos fueron ante todo tiempos de confusión. Confusión originada en primer lugar por la mezcla de los invasores. A lo largo de su camino las tribus y los pueblos combaten unos contra otros, se esclavizan mutuamente, se entremezclan. Algunos forman confederaciones efímeras, como la de los hunos que integran en su ejército los restos de ostrogodos, alanos y sármatas vencidos. Roma intenta jugar la baza de enfrentar unos contra otros, se esfuerza por romanizar precipitadamente a los primeros llegados para hacer de ellos un instrumento contra los demás, aún más bárbaros. El vándalo Estilicón, tutor del emperador Honorio, utiliza contra el usurpador Eugenio y su aliado franco Arbogasto un ejército de godos, de alanos y de caucásicos.

La confusión se acrecienta por el terror. Incluso teniendo en cuenta las exageraciones, los relatos de masacres y de devastaciones de las que la literatura del siglo V está repleta no dejan lugar a dudas acerca de las atrocidades y las destrucciones que acompañaron los «paseos» de los pueblos bárbaros.

Esa es la macabra obertura con la que comienza la historia del Occidente medieval. Y esa obertura es la que continuará dando el tono a lo largo de

diez siglos. El hierro, el hambre, la epidemia, las bestias, ésos serán los siniestros protagonistas de esta historia. Es cierto que los bárbaros no fueron los únicos que los trajeron consigo. El mundo antiguo ya los había conocido y pugnaron por volver con renovada fuerza cuando los bárbaros los desencadenaron. Pero los bárbaros dieron a este desencadenamiento de la violencia un ímpetu desacostumbrado. El acero, la espada larga de las grandes invasiones, que será también la de los caballeros, extiende en adelante su sombra asesina sobre Occidente. Antes de que prenda lentamente la obra constructora, un frenesí de destrucción se apodera durante largo tiempo de Occidente. Los hombres del Occidente medieval son sin duda los hijos de aquellos bárbaros parecidos a los alanos que nos describe Ammien Marcellin: «Ese goce que los espíritus delicados y apacibles encuentran en un ocio útil, ellos lo sitúan en los peligros y en la guerra. Para ellos la suprema dicha es perder la vida en un campo de batalla; morir de viejo o en un accidente es un oprobio y una cobardía hacia lo que no sienten más que desprecio; matar un hombre es un heroísmo hacia el que no hallan suficientes elogios. El más hermoso trofeo es la cabellera de un enemigo escalpado; les sirve de decoración para la montura de su caballo de guerra. Para ellos no existen templos ni santuarios, ni siquiera un agujero cubierto de paja. Una espada desnuda, clavada en tierra según el rito bárbaro, se convierte en el signo de Marte. La honran devotamente como a la soberana de las regiones que recorren».

Pasión de la destrucción que el cronista Fredegario, en el siglo VII, expresa por boca de la madre de un rey bárbaro que exhortaba así a su hijo: «Si quieres tener éxito y hacerte un nombre, destruye todo lo que los demás han construido y al pueblo que hayas vencido pásalo íntegramente por la espada, ya que no puedes construir un edificio superior a los que construyeron tus predecesores y no existe mayor hazaña sobre la que puedas levantar tu nombre».

Ora al ritmo de lentas infiltraciones y de avances más o menos pacíficos, ora al de bruscas presiones acompañadas de luchas y de masacres, la invasión de los bárbaros modificó profundamente, entre el comienzo del siglo V y finales del siglo VIII, el mapa político de Occidente, bajo la autoridad nominal del emperador de Bizancio.

Desde el 407 hasta el 429 una serie de incursiones asolan Italia, Galia y España. El episodio más espectacular es el asedio, la toma y el saqueo de Roma por Alarico y sus visigodos en el 410. Muchos quedan estupefactos

ante la caída de la ciudad eterna. «Mi voz se entrecorta y los sollozos me interrumpen mientras dicto estas palabras», gemía san Jerónimo en Palestina. «Esta ciudad que conquistó el mundo se halla ahora conquistada.» Los paganos acusaban a los cristianos de ser la causa del desastre por haber arrojado de Roma a sus dioses tutelares. San Agustín toma pie de este hecho para definir en *La ciudad de Dios* las relaciones entre la sociedad terrestre y la divina. Disculpa a los cristianos y reduce el acontecimiento a sus justas proporciones: un hecho versátil y trágico que volverá a repetirse «ahora sin derramamiento de sangre, *sine ferro et igne»* en el 455 con Genserico y sus vándalos.

Los vándalos, los suevos y los alanos devastan la península Ibérica. La corta instalación de los vándalos en el sur de España es suficiente para dar su nombre a Andalucía. A partir del 429 los vándalos, los únicos bárbaros que poseían una flota, pasan al África del norte, es decir, Túnez y Argelia oriental.

Los visigodos, después de la muerte de Alarico, rebasan Italia para marchar sobre la Galia el 412 y después sobre España el 414, desde donde se repliegan en el 418 para instalarse en Aquitania. En cada una de estas etapas se puede ver la mano de la diplomacia romana. El emperador Honorio desvía hacia la Galia al rey visigodo Ataúlfo en el 415, incita a los visigodos a disputar España a los vándalos y a los suevos y después los llama a Aquitania.
La segunda mitad del siglo V es testigo de cambios decisivos.

En el norte, los bárbaros escandinavos, anglos, jutos y sajones, después de una serie de incursiones en la Bretaña (la Gran Bretaña), la ocupan entre los años 441 y 443. Una parte de los bretones vencidos pasa el mar y va a instalarse en Armorique: ésta será en adelante la Bretaña (francesa).

Con todo, el acontecimiento más importante es sin duda, aunque efímero, la formación del Imperio de los hunos de Atila. Porque hizo que todo se tambaleara. Primero, como hará Gengis-Kan ocho siglos más tarde, Atíla unifica hacia el 434 las tribus mongolas que habían pasado al Occidente, después derrota y absorbe a otros bárbaros, mantiene durante algún tiempo con Bizancio unas relaciones ambiguas, dejándose prender por su civilización pero acechándola como a una presa —lo mismo que hará Gengis-Kan con China—, para dejarse persuadir finalmente, después de un intento sobre los Balcanes el 448, de que debía lanzarse sobre la Galia, donde el romano Aecio, gracias sobre todo a los contingentes visigodos, le detuvo el año 451 en los Campos Cataláunicos. El imperio huno se deshace y las hordas se repliegan hacia el este tras la muerte, el año 453, de quien pasará a la historia, según la frase de un oscuro cronista del siglo IX, como «el azote de Dios».

En el 468, los visigodos de Eurico reanudan la conquista de España, conquista que completan en diez años.
En ese momento aparecen Clodoveo y Teodorico.

Clodoveo es el jefe de la tribu de los salios que, a lo largo del siglo V, se desliza en Bélgica y desde allí en el norte de la Galia. Reúne en torno a él a la mayoría de las tribus francas, somete la Galia del norte al derrotar al romano Siagrio en el 486 en Soissons, que se convierte en su capital, rechaza una invasión de alamanes en la batalla de Tolbiac y conquista finalmente la Aquitania el 507 derrotando a los visigodos, cuyo rey Alarico II muere en Vouillé. A su muerte, en el 511, los francos son dueños de la Galia con la excepción de la Provenza.

Los ostrogodos irrumpen finalmente en el Imperio. A las órdenes de Teodorico, atacan Constantinopla el año 487 y se dirigen a Italia, que conquistan en el 493. Teodorico, instalado en Rávena, reina durante treinta años y, si los panegiristas no exageran demasiado, hace que Italia, a la que gobierna con la colaboración de los consejeros romanos Liberio, Casiodoro, Símaco y Boecio, conozca una nueva edad de oro. Él mismo, que vivió desde los ocho a los dieciocho años como rehén en Constantinopla, es el más logrado, el más seductor de los bárbaros romanizados. Como restaurador de la *pax romana* en Italia, sólo interviene el 507 contra Clodoveo a quien prohibe anexionar Provenza a la Aquitania tomada a los visigodos. Pero no se preocupa al ver cómo el franco se abre paso hasta el Mediterráneo.

A comienzos del siglo VI, el reparto de Occidente entre los anglosajones en una Gran Bretaña aislada de cualquier lazo con el continente, los francos que se quedan con la Galia, los burgundios confinados en Saboya, los visigodos dueños de España, los vándalos instalados en África y los ostrogodos que dominan en Italia, parece una cosa hecha.

En el 476 hay un hecho que pasa casi desapercibido: un romano de Panonia, Orestes, que fue secretario de Atila, reúne tras la muerte de su señor algunos restos de su ejército: esquiros, hérulos, turquinos, rugios y los pone al servicio del Imperio en Italia. Convertido en jefe de la milicia, aprovecha para deponer al emperador Julio Nepote y proclama en su lugar, en el 475, a su joven hijo Rómulo. Pero al año siguiente, el hijo de otro favorito de Atila, el esquiro Odoacro, a la cabeza de otro grupo de bárbaros, se alza contra Orestes, lo mata, depone al joven Rómulo y envía las insignias del emperador de Occidente al emperador Zenón de Constantinopla. Este suceso no parece haber inquietado demasiado a los contemporáneos. Cincuenta años después, un ilirio al servicio del emperador de Bizancio, el conde Marcelino, escribe en su crónica: «Odoacro, rey de los godos, se hizo con el poder en Roma... El

Imperio romano de Occidente, al que había comenzado a gobernar Octavio Augusto, el primero de los emperadores, en el año 709 de Roma, acabó con el joven emperador Rómulo».

Hasta entonces, la política de los emperadores de Oriente había intentado limitar los desperfectos: impedir que los bárbaros tomen Constantinopla comprando su retirada a precio de oro, desviándolos hacia la parte occidental del Imperio, contentándose con una vaga sujeción de los reyes bárbaros a quienes se otorgaba el título de patricios o de cónsules, intentado apartar a los invasores del Mediterráneo. El *mare nostrum* no es sólo el centro del mundo romano, sino que sigue siendo la arteria principal de su comercio y de su avituallamiento.

La política bizantina cambia con la subida al trono de Justíniano en el 527, un año después de la muerte de Teodorico en Rávena. La política imperial abandona la pasividad para pasar a la ofensiva. Justiniano quiere reconquistar, si no la parte occidental del Imperio romano en su totalidad, al menos lo esencial de su heredad mediterránea. En principio parece que lo consigue. Los generales bizantinos liquidan el reino vándalo de África (533-534), la dominación de los godos en Italia, aunque algo más difícil, del 536 al 555, y arrebatan la Bética a los visigodos de España. Pero son sucesos efímeros que debilitan aún más a Bizancio frente a los peligros orientales, agotan cada vez más a Occidente, tanto más cuanto que, a partir del 543, la peste negra añade sus estragos a los de la guerra y el hambre. La mayor parte de Italia, con la excepción del exarcado de Rávena, de Roma y sus alrededores y del extremo sur de la península, se pierde entre los años 568 y 572 frente a nuevos invasores, los lombardos, empujados hacia el sur por una nueva invasión asiática, la de los avaros. Los visigodos reconquistan la Bética a finales del siglo VI. Finalmente, los árabes conquistarán África del norte a partir del 660.

El gran acontecimiento del siglo VII «incluso para Occidente» es la aparición del islam y la conquista árabe. Más adelante veremos el alcance de la formación del mundo musulmán para la cristiandad. Aquí examinaremos sólo el impacto del islam sobre el mapa político de Occidente.

La conquista árabe arrebata en primer lugar el Magreb a la cristiandad occidental, después invade España fácilmente conquistada a los visigodos entre el 711 y el 719, con la excepción del noroeste donde los cristianos se mantienen independientes. Domina por un momento la Aquitania y sobre todo la Provenza hasta que Carlos Martel la detiene en el 732 en Poitiers y los francos la obligan a retirarse al sur de los Pirineos, tras los cuales se atrinchera después de la pérdida de Narbona el 759.

El siglo VIII es, efectivamente, el siglo de los francos. El fortalecimiento de éstos en Occidente, a pesar de algunos fracasos, frente a Teodorico por ejem-

plo, es regular después de Clodoveo. El golpe genial de Clodoveo consistió en convertirse con su pueblo no al arrianismo, como los otros reyes bárbaros, sino al catolicismo. De este modo puede jugar la carta religiosa y disfrutar del apoyo, si no del papado aún débil, al menos de la poderosa jerarquía católica y del no menos poderoso monaquismo. Desde el siglo VI los francos conquistan el reino de los burgundios, del 523 al 534, y después la Provenza en el 536.

Los repartos y las rivalidades entre los descendientes de Clodoveo retrasan el esfuerzo franco que parece incluso estar en peligro a comienzos del siglo VIII con la decadencia de la dinastía merovingia «que pasa a la leyenda con la imagen de los reyes zánganos» y del clero franco. Los francos ya no son los únicos ortodoxos de la cristiandad occidental. Visigodos y lombardos abandonan el arrianismo por el catolicismo. El papa Gregorio Magno (590-604) ha iniciado la conversión de los anglosajones, confiándosela al monje Agustín y a sus compañeros; la primera mitad del siglo VIII, gracias a Willibrord y a Bonifacio, ve avanzar el catolicismo en Frisia y en Germania.

Pero los francos recuperan a la vez todas sus posibilidades. El clero se reforma bajo la dirección de Bonifacio y la joven y emprendedora dinastía carolingia reemplaza a la abatida dinastía merovingia.

No cabe duda de que los mayordomos de palacio carolingios detentaban la realidad del poder entre los francos desde hacía décadas, pero el hijo de Carlos Martel, Pipino el Breve, da el paso definitivo otorgando todo su alcance al liderato católico de los francos. Concierta con el papa una alianza beneficiosa para las dos partes. Él reconoce al pontífice romano el poder temporal sobre una parte de Italia en torno a Roma. Basándose en un falso invento de la cancillería pontificia entre el 756 y el 760, la pretendida «donación de Constantino», nace el Estado pontificio o Patrimonio de san Pedro y establece el poder temporal del papado que desempeñará un papel tan importante en la historia política y moral del Occidente medieval. Como contrapartida, el papa reconoce a Pipino el título de rey en el 751 y le consagra en el 754, el mismo año en que aparece el Estado pontificio. Se habían establecido las bases que, en medio siglo, iban a permitir a la monarquía carolingia agrupar a la mayor parte del Occidente cristiano bajo su dominio y después restaurar en beneficio propio el Imperio de Occidente.

Pero durante los cuatro siglos que separan la muerte de Teodosio (395) de la coronación de Carlomagno (800) había nacido un mundo nuevo en Occidente, salido de la lenta fusión del mundo romano y del mundo bárbaro. La Edad Media occidental había tomado forma.

Ese mundo medieval es el resultado del encuentro y de la fusión de dos mundos en evolución, de una convergencia de las estructuras romanas y de las bárbaras en plena transformación

El mundo romano, desde el siglo III al menos, se alejaba de si mismo En cuanto construcción unitaria, no cesaba de fragmentarse A la gran división que separaba Oriente de Occidente había que añadir el aislamiento cada vez mayor entre las diversas partes del Occidente romano El comercio, que era ante todo un comercio interior, entre provincias, estaba en plena decadencia Los productos agrícolas o artesanales destinados a la exportación al resto del mundo romano —aceite del Mediterráneo, vidrio renano, alfarería gala—, restringían su área de difusión, la moneda se hacía rara y se deterioraba, se abandonaban las superficies cultivables, los *agri deserti,* los campos desiertos se multiplicaban Así se esbozaba la fisionomía del Occidente medieval la atomización en núcleos encerrados en si mismos entre «desiertos» bosques, landas, eriales «En medio de las ruinas de las grandes ciudades, solo grupos dispersos de miserables poblaciones, testigos de las calamidades pasadas, son el testimonio de los nombres de antaño», escribe Orosio a comienzos del siglo V Este testimonio —uno entre tantos otros—, confirmado por la arqueología, pone de relieve un hecho capital: el languidecimiento urbano acelerado por las destrucciones de los invasores bárbaros[1] No cabe duda de que esto es sólo uno de los aspectos de una consecuencia general de la violencia de los invasores que destruyo, arruino, empobreció, aisló y redujo Tampoco cabe duda de que las ciudades, por el cebo de sus riquezas acumuladas y provocadoras, eran una presa excepcional Ellas fueron las víctimas más duramente castigadas Pero si no pudieron reponerse de su postración fue porque la evolución alejaba de ellas la población que había quedado Y esta huida de las ciudades no era más que una consecuencia de la huida de las mercancías que iban dejando de alimentar el mercado urbano La población urbana es un grupo de consumidores que se alimenta de importaciones Cuando la huida del dinero deja a la gente de la ciudad sin poder adquisitivo, cuando las rutas comerciales dejan de irrigar los centros urbanos, los ciudadanos se ven obligados a refugiarse cerca de los centros de producción La necesidad de alimentarse es la que explica ante todo la huida del rico hacia sus tierras y el éxodo del pobre hacia el dominio del rico También aquí las invasiones bárbaras, al desorganizar las redes económicas, al dislocar las rutas comerciales, aceleran la ruralización de las poblaciones, pero no son ellas quienes la crean

1 Excavaciones arqueológicas recientes efectuadas en el norte de Italia en la Suiza occidental y en la Francia ródano-alpina inducen a matizar este concepto

.

La ruralización, un hecho económico y demográfico, es a la vez y principalmente un hecho social que va modelando la imagen de la sociedad del Medioevo

La desorganización de los intercambios acrecienta el hambre y el hambre empuja a las masas hacia el campo y las somete a la servidumbre de quienes dan pan, los grandes propietarios

Como hecho social, la ruralización no es más que el aspecto más espectacular de una evolución que imprimirá en la sociedad del Occidente medieval un carácter esencial que permanecerá anclado en las mentalidades durante mas tiempo que en la realidad material la compartimentación profesional y social La huida ante ciertos oficios y la movilidad de la mano de obra rural habían obligado a los emperadores del bajo Imperio a convertir en hereditarias ciertas profesiones y a alentar a los grandes propietarios a que ataran a la tierra a los colonos destinados a reemplazar a los esclavos cada vez más escasos La cristiandad del Medioevo convertirá en pecado mortal el deseo de abandonar su estado De tal padre, tal hijo, será la ley del Medioevo occidental, herencia del bajo Imperio romano Permanecer se opondrá a cambiar y, sobre todo, a «llegar a» Lo ideal será una sociedad de «permanentes», de *manere,* quedarse o permanecer Sociedad estratificada, horizontalmente compartimentada

Los invasores se colaron o instalaron por la fuerza sin grandes dificultades en estos compartimientos

Los grupos barbaros, que se establecieron de grado o por fuerza en el territorio romano, no eran —o ya no lo eran si es que alguna vez lo habían sido— sociedades igualitarias El bárbaro buscará frente al vencido beneficiarse de una situación de libre tanto más atractiva para el colono cuanto que él mismo es un pequeño colono Lo cierto es que una diferenciación social ya bastante avanzada estableció en los invasores, ya antes de la invasión, categorías sociales cuando no verdaderas clases Hay fuertes y débiles, ricos y pobres que se transforman con toda facilidad en grandes y pequeños propietarios u ocupantes en la tierra conquistada Las distinciones jurídicas de los códigos de la alta Edad Media pueden hacer pensar en un foso de separación entre bárbaros completamente libres por una parte, cuyos esclavos serían un sector de los extranjeros dominados y, por otra, descendientes de los romanos ya jerarquizados en libres y no libres La realidad social es muy distinta y distingue inmediatamente entre *potentiores,* poderosos, de origen bárbaro o romano, y *humiliores,* humildes, de los dos grupos

De este modo la instalación de los bárbaros, consolidada por la tradición de una coexistencia que, en ciertos lugares se remontaba al siglo III, pudo ha

llar rápidamente su continuación en una fusión más o menos completa. Excepto en un número muy limitado de casos, sería vano buscar la marca étnica en lo que sabemos de los tipos de explotación rural de la alta Edad Media. Hay que pensar sobre todo que en este ámbito, más que ningún otro el de las permanencias, el de la larga duración, reducir las causas de la diversidad al enfrentamiento de tradiciones romanas y de costumbres bárbaras sería absurdo. Los motivos geográficos y la diversificación nacida de una historia que se remonta al Neolítico son con toda probabilidad una herencia mucho más determinante. Lo que importa y lo que se puede percibir con toda claridad es el movimiento de ruralización y de progreso de la gran propiedad, idéntico por doquier, que arrastra a toda la población.

Si la necesidad de codificación y de redacción de las leyes era grande, sobre todo entre los bárbaros, también les pareció necesaria a varios soberanos bárbaros una nueva legislación destinada a los romanos. Por lo general fueron adaptaciones y simplificaciones del código de Teodosio, del 438. Así aparecieron el *Breviario* de Alarico (506) entre los visigodos y la *Lex romana burgundiorum*, entre los burgundios.

La diversidad jurídica no fue tan grande como se pudiera creer, en primer lugar porque las leyes bárbaras de los diversos pueblos se asemejaban mucho, después porque en cada reino un código tenía tendencia a ganar por la mano a los demás y, por último, porque la huella romana, más o menos clara desde el principio «por ejemplo entre los visigodos» tendía a quedar de manifiesto en vista de su superioridad. La influencia de la Iglesia, sobre todo después de la conversión de los reyes arríanos y las tendencias unificadoras de los carolingios a finales del siglo VIII y comienzos del siglo IX contribuyeron a una regresión o a una desaparición de la personalidad de las leyes en beneficio de su territorialidad. Desde el reinado del visigodo Recesvinto (649-672) por ejemplo, el clero presionó al soberano para que publicara un nuevo código aplicable tanto a los visigodos como a los romanos.

Sin embargo, la legislación particularista de la alta Edad Media reforzó la tendencia, a lo largo de todo el Medioevo, a la compartimentación cuyas raíces hemos visto en la fragmentación de la población, de la ocupación y explotación del suelo y de la economía. La mentalidad de camarilla y el espíritu pueblerino, propios de la Edad Media, se vieron reforzados. Incluso a veces se apeló abiertamente al particularismo jurídico de la alta Edad Media.

No cabe duda de que los bárbaros adoptaron tanto como les fue posible lo que el Imperio romano tenía de superior, sobre todo en el ámbito de la cultura, como veremos, y en el de la organización política.

Pero tanto en uno como en otro aspecto precipitaron, agravaron y llevaron hasta el extremo la decadencia iniciada en el bajo Imperio. De una crisis hicieron un retroceso. Amalgamaron una triple barbarie: la suya, la del mundo romano decrépito y la de las viejas fuerzas primitivas anteriores al barniz romano y liberadas por la desaparición de ese barniz bajo el rudo golpe de las invasiones. Retroceso cualitativo ante todo. Segaron vidas humanas, destruyeron monumentos y pertrechos económicos. Descenso demográfico, pérdida de tesoros del arte, destrucción de las vías de circulación, de los talleres, de los almacenes, de los sistemas de riego, de los cultivos. Destrucción permanente, ya que los monumentos antiguos sirven de cantera de donde se toman las piedras, las columnas, la ornamentación. El mundo bárbaro, incapaz de crear, de producir, «reutiliza». En ese mundo empobrecido, subalimentado, debilitado, una calamidad natural concluye lo que el bárbaro ha comenzado. A partir del 543 la peste negra, llegada de Oriente, hace estragos en Italia, en España y en una gran parte de la Galia durante más de medio siglo. Tras ella no hay más que el fondo de la sima, el trágico siglo VII para el que dan ganas de resucitar la vieja expresión de *dark ages (edad oscura).* Dos siglos después aún, Pablo el Diácono, con cierto énfasis literario, evocará el horror del azote en Italia: «Campos y ciudades llenos hasta entonces de una multitud de hombres y mujeres, quedaban sumergidos de la noche a la mañana en el más profundo silencio por la huida general. Los hijos huían abandonando el cadáver de sus padres sin sepultura, los padres abandonaban humeantes las entrañas de sus hijos. Si por ventura alguien quedaba para enterrar a su allegado, se exponía a quedar él mismo sin sepultura... Los tiempos habían vuelto al silencio anterior a la humanidad: se acabaron las voces en los campos, se acabaron los silbidos de los pastores... Las mieses esperaban en vano a los segadores, los racimos aún colgaban de las viñas a las puertas del invierno. Los campos se transformaban en cementerios y las casas de los hombres en guarida de animales salvajes».

Retroceso técnico que dejará al Occidente medieval durante mucho tiempo desamparado. Desaparece la piedra, que ya no se sabe extraer, transportar y trabajar, y deja paso a una vuelta a la madera como material esencial. Desaparece el arte del vidrio en Renania juntamente con el natrón que ya no se importa del Mediterráneo desde el siglo VI, o se reduce a productos toscos fabricados en cabañas cerca de Colonia.

Retroceso del gusto, como veremos, y regresión de las costumbres. Los penitenciales de la alta Edad Media —tarifas de castigos que se aplicaban a cada clase de pecado— podrían figurar en los «infiernos»[2] de las bibliotecas. No sólo sale a la superficie el viejo fondo de las supersticiones campesinas, sino que se desatan las mayores aberraciones sexuales, se exasperan las violencias: golpes y heridas, glotonería y borrachera. Un libro famoso, que no añade a la fidelidad a los documentos más que una hábil descripción literaria, los *Récits des temps mérovingiens* de Augustin Thierry, extraídos de las mejores fuentes y sobre todo de Gregorio de Tours, nos ha familiarizado desde hace más de un siglo con la irrupción de la violencia bárbara, tanto más salvaje cuanto que el rango superior de sus protagonistas les garantiza una relativa impunidad. Sólo la prisión y la muerte logran poner freno a los excesos de esos príncipes y princesas francos cuyo gobierno ha definido Fustel de Coulanges en una expresión célebre: «Un despotismo atemperado por el asesinato».

«Se cometieron en aquel tiempo multitud de crímenes... cada uno veía la justicia en su propia voluntad», escribe Gregorio de Tours.

El refinamiento de los suplicios inspirará durante largo tiempo la iconografía medieval. Lo que los romanos paganos no hicieron soportar a los mártires cristianos, lo hicieron soportar a los suyos los francos católicos. «Se cortan de ordinario las manos y los pies, la punta de la nariz, se arrancan los ojos, se mutila el rostro mediante hierros candentes, se clavan estacas puntiagudas de madera bajo las uñas de las manos y de los pies... Cuando las llagas, tras haber expulsado todo el pus, comienzan a cicatrizar se las abre de nuevo. A veces se recurre a un médico para que, una vez curado, el desventurado pueda ser torturado de nuevo con un suplicio aún mayor.» San Léger, obispo de Autun, cae en manos de su enemigo, el mayordomo del palacio de Neustrie Ebroi'n en el 677. Le cortan la lengua, le acuchillan las mejillas y los labios, le obligan a caminar descalzo por una alberca sembrada de piedras puntiagudas y punzantes como clavos y finalmente le sacan los ojos. Ésa fue también la muerte de Brunehaut, torturada durante tres días y finalmente atada a la cola de un caballo resabiado previamente fustigado para que se desbocara...

El lenguaje frío de los códigos es de lo más impresionante: «Haber arrancado a otro una mano, un pie, un ojo, la nariz: 100 cuartos; pero si la mano queda colgando, sólo 63; haber arrancado el pulgar: 50 cuartos, pero si quedara colgando, sólo 30; haber arrancado el índice (el dedo que se utiliza para tirar al arco): 35 cuartos; cualquier otro dedo: 30 cuartos; dos dedos: 35 cuartos; tres dedos: 50 cuartos».

2. En los «infiernos» de las bibliotecas se hallaban los libros prohibidos por la Iglesia; la consulta de los cuales sólo era posible mediante un permiso especial. (N. *del t.)*

Retroceso de la administración y de la majestuosidad del gobierno. El rey franco, entronizado y puesto por las nubes, lleva por insignia, en vez de cetro o de diadema, la lanza, y como signo distintivo, una larga cabellera: *rex crinitus.* Rey-Sansón de largas crines seguido de ciudad en ciudad por unos cuantos escribas, por domésticos esclavos y por su guarda de «antrustiones».[3] Todo ello aderezado con títulos rimbombantes tomados del vocabulario del bajo Imperio. El jefe de los palafreneros es el «conde de las caballerizas», condestable; los guardas de corps, «condes de palacio»; ese montón de soldados borrachos y de clérigos groseros, «hombres excelentes» o «ilustres». Al no entrar los impuestos, la riqueza del rey se reduce a cajas de monedas de oro, de bujería de vidrio y de alhajas que las mujeres, las concubinas, los hijos y los bastardos se disputan a la muerte del rey lo mismo que se reparten las tierras y el reino mismo.

¿Y la Iglesia?

En el desorden de las invasiones, obispos y monjes «por ejemplo san Severino» se convertían en jefes polivalentes de un mundo desorganizado: a su papel religioso habían añadido un papel político, al negociar con los bárbaros; económico, al distribuir víveres y limosnas; social, al proteger a los pobres de los poderosos; incluso militar, al organizar la resistencia o al luchar «con las armas espirituales» allí donde ya no había armas materiales. Al no haber otro remedio, habían adoptado los métodos del clericalismo, de la confusión de poderes. Intentan, mediante la disciplina penitencial, mediante a aplicación de las leyes canónicas (el comienzo del siglo VI es la época de los concilios y de los sínodos paralelamente a la codificación civil), luchar contra la violencia y suavizar las costumbres. Los *Manuales de san Martín de Braga,* convertido el 579 en arzobispo de la capital del reino suevo, establecen el uno, *De correctione rusticorum,* un programa de corrección de las costumbres campesinas y el otro, la *Formula vitae honestae* dedicada al rey Mir, el ideal moral del príncipe cristiano. Su éxito se mantendrá a lo largo de toda la Edad Media. Pero los jefes eclesiásticos, barbarizados también o incapaces de luchar contra la barbarie de los poderosos y del pueblo, ratifican un retroceso de la espiritualidad y de la práctica religiosa: juicios de Dios, fomento inaudito del culto a las reliquias, revigorización de los tabúes sexuales y alimentarios donde la más antigua tradición bíblica se mezcla con las costumbres bárbaras. «Crudo o cocido, aléjate de lo que haya contaminado una sanguijuela», reza un penitencial irlandés.

La Iglesia busca sobre todo su propio interés sin preocuparse de la razón de los Estados bárbaros más de lo que lo había hecho de la del Imperio ro-

3. El vocablo de origen inglés «antrustión» designaba en la antigua corte melodingia de las Galias a los hombres de máxima confianza del rey. (N. *del t.*)

mano. Mediante donaciones arrancadas a los reyes y a los poderosos, incluso a los más humildes, acumula tierras, rentas, exenciones y, en un mundo donde la acumulación de riquezas esteriliza cada vez más la vida económica, inflige a la producción la más lacerante sangría. Sus obispos, que pertenecen casi todos a la aristocracia de los grandes propietarios, son omnipotentes en sus ciudades, en sus circunscripciones episcopales e intentan serlo también en el reino.

Finalmente, al intentar servirse los unos de los otros, reyes y obispos se neutralizan mutuamente y se paralizan: la Iglesia intenta dirigir el Estado y los reyes gobernar la Iglesia. Los obispos se erigen en consejeros y en censores de los soberanos en todos los ámbitos, esforzándose en hacer que los cánones de los concilios se conviertan en leyes civiles, mientras que los reyes, incluso convertidos al catolicismo, nombran a los obispos y presiden esos mismos concilios. En España las asambleas conciliares se convierten en auténticos parlamentos del reino visigótico a comienzos del siglo VII e imponen una legislación antisemita que incrementa las dificultades económicas y el descontento de poblaciones que acogerán a los musulmanes, si no con simpatía, al menos sin hostilidad. En la Galia, el amalgamiento de los dos poderes «a pesar de los esfuerzos de los reyes francos por confiar los cargos de su casa y de su gobierno a laicos, a pesar de la brutalidad de un Carlos Martel que confiscará una parte de las inmensas posesiones eclesiásticas» es tal que la decadencia de la monarquía merovingia y del clero franco irán siempre de la mano. San Bonifacio, antes de ir a evangelizar la Germania, tendrá que reformar el clero franco. Ese será el comienzo del renacimiento carolingio. El pontificado de Gregorio Magno (590-604), el más esplendoroso del período, es también el más significativo. Gregorio, antiguo monje, elegido papa durante una crisis de la peste negra en Roma, piensa que las calamidades anuncian el fin del mundo, y para él el deber de todo cristiano es hacer penitencia, desligarse de este mundo para prepararse al que se avecina. No piensa en extender la cristiandad, en convertir «ya se trate de los anglosajones o de los lombardos» si no es para desempeñar mejor su papel de pastor a quien el Cristo del Juicio final pedirá constantemente cuentas de su rebaño. Los modelos que propone en su obra de edificación espiritual son san Benito, es decir, la renuncia monástica, y Job, es decir, la renuncia integral y la resignación. «¿Para qué continuar recolectando cuando el que recolecta va a desaparecer? Que cada quien eche un vistazo al curso de su vida y verá con qué poco le basta.» Las palabras del pontífice que tanta influencia iba a ejercer son también una apertura a la Edad Media, tiempo de desprecio del mundo y de desvinculación de la Tierra.

En cada renacimiento medieval el clero manifiesta, más que la nostalgia de la vuelta a lo antiguo, el sentimiento de haberse convertido en otro, de ha-

ber cambiado. Por lo demás, ni siquiera les pasa seriamente por la imaginación volver a los tiempos de Roma. Cuando sueñan con un retorno es con el que les conduciría al seno de Abraham, al paraíso terrestre, a la casa del Padre. Para ellos, traer de nuevo Roma a esta tierra es simplemente restaurarla, transferirla: *translatio imperii, translatio studii.* Es conveniente que el poder y la ciencia que a comienzos de la Edad Media residían en Roma se trasladen a nuevas sedes, como se trasladaron antaño de Babilonia a Atenas y después a Roma. Renacer es partir de nuevo y no volver. La primera de esas nuevas partidas se produjo en tiempos carolingios, a finales del siglo VIII.

Capítulo 2

El intento germánico de organización (siglos VIII-X)

Esta nueva partida se sitúa en primer lugar en el espacio. La reconstrucción de la unidad occidental por los carolingios se lleva a cabo en tres direcciones: al sudeste, en Italia; al sudoeste, en España y al este, en Germania.

Pipino el Breve, aliado del papa, inicia la política carolingia en Italia. La primera expedición contra los lombardos es del 754, la segunda del 756. Carlomagno captura por fin al rey Desiderio en Pavía en el 774, le arrebata la corona de Italia que ciñe, pero debe guerrear para imponerse en el norte de la península mientras que los ducados lombardos de Espoleto y de Benevento escapan de hecho a su dominio.

Hacia el sudoeste, Pipino se pone en marcha y arrebata Narbona a los musulmanes en el 759. Sin embargo, en la leyenda, es Carlomagno quien vinculará su nombre a la reconquista de la ciudad. Más tarde, en el 801, aprovechándose de las querellas internas de los musulmanes, Carlomagno tomará Barcelona. Se estableció una marcha de España desde Cataluña a Navarra, sobre todo gracias al conde Guillermo de Toulouse que iba a convertirse en el héroe de las canciones de gesta del ciclo de Guillermo de Orange. En la lucha contra los musulmanes y contra los pueblos pirenaicos, a los carolingios no siempre les salieron tan bien las cosas. En el 778 Carlo-

magno tomó Pamplona, no se atrevió con Zaragoza, tomó Huesca, Barcelona y Gerona y, renunciando a Pamplona a la que arrasó, subió hacia el norte. Los montañeses vascos tendieron una emboscada a la retaguardia para apoderarse de los pertrechos de los francos. El 15 de agosto del 778 los vascos aniquilaron en el desfiladero de Roncesvalles a las tropas mandadas por el senescal Eggihard, el conde palatino Anselmo y el jefe de la marcha de Bretaña, Roldan. Los *Anales reales* carolingios no dicen una sola palabra de esta derrota; un cronista escribe referente al año 778: «Este año el señor rey Carlos fue a España y sufrió una gran derrota». Los vencidos se transformaron en mártires y sus nombres quedaron para la posteridad. Su venganza fue *La canción de Roldan.*

Carlomagno inauguró al este una tradición de conquistas donde masacre y conversión quedaban mezcladas, es decir, la cristianización por la fuerza que la Edad Media había de practicar durante mucho tiempo. A lo largo del mar del Norte fueron en primer lugar los sajones, conquistados tras muchas penalidades entre el 772 y el 803, en una serie de campañas donde alternaban victorias aparentes y revueltas de los pretendidos vencidos de las que la más espectacular fue, en el 778, la encabezada por Widukind. Los francos respondieron con una represión feroz al desastre que tuvieron que soportar en Süntal: Carlomagno hizo decapitar a cuatro mil quinientos amotinados en Verden.

Ayudado por los misioneros —cualquier herida hecha a uno de los suyos o cualquier ofensa a la religión cristiana se castigarían con la muerte en virtud de una capitular emitida para ayudar a la conquista—, y llevando año tras año los soldados al país, los unos bautizando, los otros saqueando, quemando, matando y deportando en masa, Carlomagno terminó reduciendo a los sajones. Se fundaron obispados en Bremen, en Münster, en Paderborn, en Verden y en Minden.

El horizonte germánico y especialmente el sajón habían atraído a Carlomagno hacia el este. Cambió el valle del Sena, donde se habían instalado los merovingios en París y en los alrededores, por las regiones del Mosa, del Mosela y del Rin. Como perpetuo itinerante, frecuentó preferentemente las ciudades reales de Heristal, de Thionville, de Worms y, sobre todo, de Nimega, Ingelheim y Aquisgrán donde hizo construir tres palacios. El de Aquisgrán adquirió una cierta preeminencia por el carácter particular de su arquitectura, por las veces que en él se alojó Carlomagno y por la importancia de los acontecimientos de que fue testigo.

La conquista de Baviera fue la de un país ya cristiano y teóricamente vasallo de los francos desde el tiempo de los merovingios.

La nueva provincia bávara quedaba expuesta a las incursiones de los avaros, de origen turco-tártaro, llegados de las estepas asiáticas como los hunos, que comprendían un cierto número de pueblos eslavos y habían fundado un imperio en las márgenes del Danubio medio, desde la Carintia hasta la Panonia. Como saqueadores profesionales que eran, habían obtenido en sus incursiones un enorme botín acumulado en su cuartel general que conservaba la forma redonda de las tiendas mongolas: el Ring. En el 796 Carlomagno se apoderó del Ring. El soberano franco se anexionó la parte occidental del imperio avaro, entre el Danubio y el Drave.

El Estado carolingio apenas pudo penetrar en el mundo eslavo. Algunas expediciones llevadas a cabo en el curso inferior del Elba y más allá después de la conquista de la Sajonia habían hecho retirarse o habían englobado a ciertas tribus eslavas. La victoria sobre los avaros había hecho que entraran en el mundo franco eslovenos y croatas.

Carlomagno, finalmente, puso rumbo a Grecia. Pero este conflicto tenía un carácter muy particular. Su significado especial procedía del hecho de que, en el 800, un acontecimiento había otorgado una nueva dimensión a las empresas de Carlomagno. El papa había coronado emperador en Roma al rey franco.

El restablecimiento del Imperio en Occidente parece haber sido una idea del pontífice y no de Carlomagno. Este tenía puesto su empeño sobre todo en consagrar la división del antiguo Imperio romano en un Occidente del que él sería el jefe y un Oriente que no osaría disputar al basileo[1] bizantino, pero se negaba a reconocer a éste un título imperial que evocara la unidad perdida.

Pero en el 799 el papa León III descubrió una triple ventaja en dar la corona imperial a Carlomagno. Detenido y perseguido por sus enemigos romanos, tenía necesidad de ver restaurada su autoridad de hecho y de derecho por alguien cuya autoridad se impusiera a todos sin réplica alguna: un emperador. Como jefe de un Estado temporal, el Patrimonio de san Pedro, quería que el reconocimiento de esta soberanía temporal fuese corroborada por un rey superior a todos los demás tanto en título como en la realidad. En fin, suspiraba con una parte del clero romano por hacer de Carlomagno un emperador para todo el mundo cristiano, incluso para Bizancio, para luchar contra la herejía iconoclasta y establecer la supremacía del pontífice romano sobre toda la Iglesia. Carlomagno se dejó convencer y coronar el 25 de diciembre del 800. Pero sólo se enfrentó con Bizancio para que se reconociera su título y su igualdad.

1. Basileo (o basiléus): entre los griegos, nombre del rey. Los reyes sasánidas y los emperadores bizantinos también recibieron este nombre. (N. *del ed.)*

El acuerdo se logró en el 814, algunos meses antes de la muerte de Carlomagno. Los francos devolvían Venecia, conservaban las tierras al norte del Adriático y el basileus reconocía a Carlomagno su título imperial.

Carlomagno puso especial cuidado en administrar y gobernar con eficacia este vasto espacio. Aunque los actos gubernamentales fueran sobre todo orales, se alentó el uso de la escritura, y uno de los principales cometidos del renacimiento cultural del que se hablará más adelante fue el de perfeccionar el instrumental profesional de los oficiales del rey. Carlomagno se esforzó sobre todo en imponer su autoridad en todo el reino franco fomentando los textos administrativos y legislativos y multiplicandos los enviados personales, es decir, los representantes del poder central.

El instrumento escrito fueron las *capitulares* u ordenanzas, ya fuera para una sola región, como las capitulares de los sajones, o bien generales, como las capitulares de Herstal (o Heristal) sobre la reorganización del Estado (779), la capitular *De villis,* sobre la administración de los dominios reales, o la capitular *De litteris colendis,* sobre la reforma de la enseñanza. El instrumento humano fueron los *missi dominici,* grandes personajes laicos y eclesiásticos enviados para una misión anual de vigilancia de los delegados del soberano —los condes, y en las fronteras los marqueses o los duques— o para la reorganización administrativa. En la cumbre, una asamblea general reunía cada año a finales del invierno en torno al soberano, a los personajes más importantes de la aristocracia eclesiástica y laica del reino. Esta especie de parlamento aristocrático —la palabra *populus* que los designa no debe inducir a error— que garantizaba a Carlomagno la obediencia de sus subditos, impondría por el contrario a sus débiles sucesores la voluntad de los grandes.

En efecto, a comienzos del siglo IX, la grandiosa construcción carolingia iba a desmoronarse rápidamente bajo los golpes combinados de enemigos exteriores —nuevos invasores— y de agentes internos de disgregación.

Los invasores llegan de todas partes. Los más peligrosos llegan por mar, desde el norte y desde el sur.

Del norte llegan los escandinavos a los que se llama simplemente hombres del norte o normandos, o también vikingos. Ante todo vienen a saquear. Hacen incursiones por las costas, remontan los ríos, se lanzan sobre las ricas abadías y asedian a veces las ciudades. Hay que tener en cuenta que la expansión escandinava se lleva a cabo tanto por el este como por el oeste. Los suecos o varegos colonizan Rusia, económicamente con toda seguridad, al

dominar el comercio que hay en ella, y quizá también políticamente, al establecer allí las primeras formas estatales. Al oeste, los noruegos atacan sobre todo Irlanda, los daneses las regiones bañadas por el mar del Norte y la Mancha. Desde el 809 la travesía del canal de la Mancha es peligrosa. Después del 834, las incursiones normandas que se ensañan sobre todo con los puertos de Quentovic y de Duurstede, en las desembocaduras comerciales del Escalda, del Mosa y del Rin, tienen lugar anualmente, con lo que se esboza una fase de asentamiento. A partir del siglo IX piensan más bien en establecerse, en formalizarse, en reemplazar las incursiones por la cultura y el comercio.

En el 878, mediante la paz de Wedmore, hacen que Alfredo el Grande les reconozca una parte de Inglaterra y se hacen dueños de ella a partir del 980 bajo Suenon y su hijo Canuto el Grande (1019-1035). Pero son los normandos establecidos en el norte de la Galia, en la región a la que darán su nombre después de que Carlos el Simple la entregara a su jefe Rollón tras el tratado de Saint-Clair-sur-Epte en el 911, quienes se afincarán en Occidente y dejarán en él marcas permanentes. En 1066 conquistarán definitivamente Inglaterra, pero a partir del 1029 se instalarán en el sur de Italia y en Sicilia donde fundarán uno de los Estados más originales del Occidente medieval. Se les verá en el Imperio bizantino y en Tierra Santa en tiempo de las cruzadas.

Por el sur el ataque viene de los musulmanes de Ifriqiya, cuando una dinastía árabe, la de los aglabitas, se independiza prácticamente del califato y construye una flota. Los piratas de Ifriqiya aparecen en Córcega el 806, inician la conquista de Sicilia el 827 y, en menos de un siglo, se apoderan de ella con la excepción de algunos núcleos que quedan en poder de los bizantinos o de los indígenas.

De este modo, mientras los carolingios establecían su dominio sobre el continente, los mares parecían escapar de sus manos. Incluso por tierra, una nueva invasión procedente de Asia, la de los húngaros, dio la sensación de amenazarlos seriamente en un momento determinado.

Pero en el 955, el rey de Germania Otón logra desmembrarlos en la batalla de Lechfeld, cerca de Augsburgo. Su impulso queda dominado y con ellos acaba la curva de la historia de las invasiones bárbaras: renuncia a las incursiones, sedentarización y cristianización. Hungría nace a finales del siglo X.

La invasión húngara ayudó a nacer a un nuevo poder en Occidente: el de la dinastía de los Otones que restaura en el 962 el poder imperial abandonado por los carolingios, minados más por su decadencia interna que por los asaltos externos.

Los francos, a pesar de todo su empeño por hacerse con la herencia política y administrativa de Roma, no habían logrado adquirir el sentido de Estado. Los reyes francos consideraban el reino como algo de su propiedad, exactamente igual que sus dominios y sus tesoros. Este reino que les pertenece, ellos lo reparten entre sus herederos. A veces la casualidad, la mortalidad infantil o la debilidad mental reagrupan los Estados francos en dos reyes o incluso en uno solo. Éste es el caso de Dagoberto, que reina en solitario desde el 629 hasta el 639, y esto explica también el que la muerte prematura de Carlomán deje a Carlomagno como único señor del reino franco en el 771. La restauración del Imperio no impide a Carlomagno repartir igualmente su reino entre sus tres hijos mediante la *Ordinatio* de Thionville del 806. Pero no decía nada de la corona imperial. Una vez más, el azar hizo que en el 814, tras la desaparición de Carlomagno a quien sus hijos Pipino y Carlos habían precedido a la tumba, quedara Luis como único señor del reino. Bernardo, sobrino de Carlomagno, que había recibido el reino de Italia de manos de su tío, pudo conservarlo, pero fue a Aquisgrán a hacer un juramento de fidelidad a Luis. El 817 Luis el Piadoso (llamado también Ludovico Pío) intenta mediante una *Ordinatio* arreglar el problema de su sucesión compaginando la tradición del reparto con la unidad imperial: divide el reino entre sus tres hijos, pero garantiza la preeminencia imperial del primogénito Lotario. El nacimiento tardío de un cuarto hijo, Carlos, a quien Luis quiso dar una parte de su reino, puso en entredicho la *Ordinatio* del 817. Rebeliones de los hijos contra el padre, lucha de los hijos entre ellos mismos, nuevas reparticiones, todas estas peripecias se suceden en el reinado de Luis el Piadoso quien pierde en ellas toda su autoridad. Después de su muerte en el 840, continúan las luchas y los repartos. En el 843, reparto de Verdún: Lotario, el primogénito, recibe un largo pasillo desde el mar del Norte hasta el Mediterráneo, donde entra Aquisgrán, símbolo del Imperio franco, e Italia, es decir, la protección de Roma; Luis recibe los territorios del este y se convierte en Luis «el Germánico»; Carlos, llamado el Calvo, los del oeste. En el 870, reparto de Meersen: Carlos el Calvo y Luís el Germánico se reparten la Lotaringia, con la excepción de Italia, que queda en poder de Luis II, hijo de Lotario I y nominalmente emperador. Después del reparto de Ribemont (880) que hace inclinar la Lotaringia hacia la Francia oriental, la unidad del Imperio parece restablecida por un instante bajo Carlos el Gordo, tercer hijo de Luis el Germánico, emperador y rey de Italia (881), único rey de Germania (882) y rey de la Francia occidental (884). Pero después de su muerte (888) llega el rápido fracaso de la unidad carolingia. El título imperial, con la excepción del carolingio Arnulfo (896-899), ya no lo llevan más que reyezuelos italianos y

desaparece en el 924. En la Francia occidental, la realeza, nuevamente electiva, hace que se alternen reyes carolingios y reyes de la familia de Eudes, conde de Francia, es decir de la Isla de Francia, héroe de la resistencia de París en 885-886 contra los normandos. En Germania, la dinastía carolingia se extinguió con Luis el Niño (911) y la corona real, también otorgada por los grandes mediante elección, recae sobre el duque Conrado de Franconia y después sobre el duque de Sajonia Enrique I el Cazador (y también el Pajarero). Su hijo será Otón I, fundador de un nuevo linaje imperial.

Todas estas particiones, estas luchas, esta confusión, por más que hayan tenido un desarrollo rápido, han dejado huellas permanentes en el mapa y en la historia.

En primer lugar, la partición hecha por ciento veinte expertos en Verdún el año 843, que daba la impresión de burlarse de toda clase de fronteras étnicas o naturales, respondía a la sola consideración de las realidades económicas como ha demostrado admirablemente Roger Dion. Se trataba de garantizar a cada uno de los tres hermanos un trozo de cada una de las franjas vegetales y económicas horizontales que constituían la Europa «desde los grandes pastos de las tierras bajas del mar del Norte hasta las salinas y los olivares de Cataluña, de Provenza y de Istria». Como problema de las relaciones entre el norte y el mediodía, entre Flandes e Italia, entre la Hanse y las ciudades mediterráneas, las vías alpinas, la vía renana, la vía del Ródano, la importancia de los ejes norte-sur se plantea ya en una Europa en formación que no está centrada en el mediterráneo y en la que la circulación se orienta sobre todo «perpendicularmente a las zonas de vegetación» que se escalonan de este a oeste.

Viene después el esbozo de futuras naciones: la Francia occidental, que será la Francia propiamente dicha y a la que empieza a pegarse por el sur esa Aquitania tanto tiempo diferente e individualizada dentro del reino; la Francia oriental, que será la Germania y que, al carecer de frontera, excepto por el norte, se verá impulsada hacia el oeste más allá incluso de la Lotaringia, durante siglos manzana de la discordia entre Francia y Alemania, herederas de la rivalidad de los nietos de Carlomagno y hacia el sur, donde el espejismo italiano e imperial conservará durante mucho tiempo su seducción, *Sehnsucht nach Süden* alternando o combinándose con el *Drang nach Osten* que se esboza incluso en las marchas hacia los eslavos; e Italia que, en estas vicisitudes, sigue siendo un reino amenazado por las pretensiones imperiales germánicas y las ambiciones temporales de los papas.

También queda de manifiesto la fragilidad de formaciones políticas intermedias: reino de Provenza, reino de Borgoña, Lotaringia, condenadas a

quedar absorbidas, a pesar de ciertos rebrotes medievales, hasta los angevinos de Provenza y incluso los grandes duques de Borgoña.

Pero esas crisis políticas favorecieron sobre todo, lo mismo que las invasiones, una fragmentación de la autoridad y del poder imperiales más reveladoras y, al menos de momento, más importante que la fragmentación política de los reinos. Los grandes acaparan sobre todo el poderío económico, la tierra y, a partir de esta base, los poderes públicos.

El concilio de Tours, al final del reinado de Carlomagno, constata: «Por diversas razones, los bienes de los pobres, en muchos lugares, han quedado enormemente reducidos, es decir, los bienes de quienes se conocen como hombres libres, pero que viven bajo la autoridad de poderosos magnates». Los nuevos amos son, cada vez más, poderosos eclesiásticos y laicos.

Pero este poderío económico abrió el camino al acaparamiento de los poderes públicos por parte de los grandes propietarios gracias a un proceso establecido, o al menos fomentado, por Carlomagno y sus sucesores con la esperanza de obtener unos resultados completamente contrarios. En efecto, para asentar el Estado franco, Carlomagno menudeó las donaciones de tierra —o beneficios—- a las personas cuya fidelidad quería asegurarse y las obligó a prestarle juramento y a entrar a formar parte de sus vasallos. Creía que con estos lazos personales podría garantizar la solidez del Estado. Para que el conjunto de la sociedad, de los que contaban realmente en cualquier caso, quedaran vinculados al rey o al emperador mediante una red lo más tupida posible de subordinaciones personales, alentó a los vasallos reales a que hicieran entrar en su propio vasallaje a todos sus subordinados. Las invasiones consolidaron esta evolución, puesto que el peligro llevó a los más débiles a ponerse bajo la protección de los más fuertes y porque, a cambio de los beneficios, los reyes exigieron de sus vasallos una ayuda militar. A partir de mediados del siglo IX el término *miles* —soldado, caballero— reemplaza a veces al de *vassus* para designar al vasallo. Una evolución importantísima condujo a la vez a establecer el carácter hereditario de los beneficios. La costumbre se establecía en la práctica, pero quedó reforzada el 877 por la capitular de Quierzy-sur-Oise por la que Carlos el Calvo, a punto de partir en expedición hacia Italia, dio garantías a sus vasallos para salvaguardar el derecho a la herencia del beneficio paterno de los hijos jóvenes o ausentes cuyo padre muriese. Los vasallos, mediante el juego del carácter hereditario del beneficio, se establecían más firmemente como clase social.

Al mismo tiempo, las necesidades económicas y militares que permitían al gran propietario, sobre todo si era conde, duque o marqués, tomar iniciativas, o incluso le obligaban a ello, comenzaban a hacer del señor una panta-

lla entre sus vasallos y el rey. En el 811 Carlomagno se lamenta de que algunos se niegan al servicio militar so pretexto de que su señor no ha sido llamado y que ellos se deben a él. Los grandes que, como los condes, quedaban investidos de poderes que derivaban de su función pública mostraron una tendencia a confundirlos con los derechos que tenían en tanto que señores de sus vasallos, mientras que los demás, a imitación suya, los usurpaban cada vez con mayor frecuencia. No cabe duda de que el cálculo carolingio no era completamente erróneo. Si los reyes y emperadores entre los siglos X y XIII lograron conservar ciertas prerrogativas soberanas, lo debieron sobre todo al hecho de que los grandes, convertidos en sus vasallos, no pudieron soslayar sus deberes contraídos mediante juramento de fidelidad.

Pero se ve claramente lo que hay de decisivo en la época carolingia para el mundo medieval. En adelante cada hombre o mujer va a depender cada vez más de su señor, y este horizonte cercano, este yugo tanto más pesado cuanto que se tiene que soportar en un círculo más reducido, va a quedar anclado en el derecho, la base del poder será cada vez más la posesión de la tierra y el fundamento de la moralidad será la fidelidad, la fe que reemplazará durante mucho tiempo a las virtudes cívicas grecorromanas. El hombre antiguo tenía que ser justo o recto; el hombre medieval tendrá que ser fiel.

El rey de Germania Otón I es coronado emperador en San Pedro de Roma por el papa Juan XII el 2 de febrero del 962.

Otón I, sin embargo, al igual que Carlomagno, no ve en su Imperio más que el Imperio de los francos, circunscrito a los países que le han reconocido como rey. Las campañas que emprende contra los bizantinos no tienen otro objeto que obtener el reconocimiento de su título, lo que se produce en el 972: tratado ratificado por el matrimonio de su hijo primogénito con la princesa bizantina Teófano. Otón I respeta igualmente la independencia del reino de la Francia occidental.

La evolución que se puede apreciar bajo sus dos sucesores no tiene otro objeto que engrandecer el título imperial sin transformarlo en dominación directa.

Otón II (973-983) reemplaza el título de Imperator Augustus utilizado habitualmente por su padre por el de «emperador de los romanos», *Imperator romanorum.* Su hijo Otón III, influido por la educación de su madre bizantina, se establece en Roma en el 998 y proclama la restauración del Imperio romano, *Renovatio Imperii romanorum,* en una bula donde figuran por

una parte la cabeza de Carlomagno y por otra una mujer con la lanza y el escudo, *Áurea Roma.* Su sueño se tiñe de universalismo. Una miniatura de la época le muestra dominante en plena majestad y recibiendo los presentes de Roma, de la Germania, de la Galia y de la Eslavia. Sin embargo, su actitud con sus vecinos del este manifiesta la flexibilidad de sus concepciones. El año mil reconoce la independencia de Polonia donde Gniezno se convierte en arzobispado y cuyo duque Boleslao el Bravo recibe el título de cooperador del Imperio, y la de Hungría cuyo príncipe Esteban, una vez bautizado, recibe la corona real.

Durante un breve período de concordia, el sueño otoniano parece a punto de realizarse gracias a la concordancia de miras del joven emperador y el papa Silvestre II, el sabio Gerberto, dispuesto a esta restauración imperial y romana. Pero el sueño se desvaneció muy pronto. El pueblo de Roma se levanta contra Otón III. Este muere en enero del 1002 y Silvestre II en mayo del 1003. Enrique II se contenta con volver al *Regnum francorum,* al Imperio asentado sobre el reino franco, que se convertirá después en Alemania.

Pero los Otones legarán a sus sucesores la nostalgia romana y una tradición de subordinación del papa al emperador de donde nacerá la querella del sacerdocio y del Imperio, renuevo de la lucha entre guerreros y sacerdotes.

Cuando se acaba el sueño romano del año mil, está a punto de producirse una renovación: la de todo el Occidente. Su rápida aparición hace que el siglo XI sea el del auténtico despegue de la cristiandad occidental.

Este despegue difícilmente tendría cabida si no fuera sobre bases económicas. Estas se establecen con mayor rapidez de lo que se suele creer. Nada impide pensar que si hubo renacimiento carolingio, fue ante todo un renacimiento económico. Hubo un renacimiento de la cultura, pero limitado, superficial, frágil y, en mayor medida que el otro, casi destruido por las invasiones y la piratería de normandos, húngaros y sarracenos del siglo IX y comienzos del siglo X que retrasaron sin lugar a dudas en uno o dos siglos el renacimiento de Occidente lo mismo que las invasiones de los siglos IV y V habían precipitado la decadencia del mundo romano.

En los siglos VIII y IX es más fácil intuir ciertos signos de un renacimiento del comercio: apogeo del comercio frisón y del puerto de Duurstede, reforma monetaria de Carlomagno, exportación del paño probablemente flamenco pero que por entonces se llama frisón, esos *pallia fresonica* que Carlomagno ofrece como regalo al califa Harun al-Rachid.

Pero en esta economía esencialmente rural no pocos indicios llevan a la conclusión de una mejora de la producción agrícola: masadas que proceden sin lugar a dudas de roturaciones, aparición de un nuevo sistema de enganche animal cuya primera representación conocida se halla en un manuscrito de Tréveris del 800 aproximadamente, reforma del calendario por Carlomagno que da a los meses nombres que evocan un progreso en las técnicas de cultivo. Las miniaturas que representan los trabajos de los meses cambian radicalmente, reemplazando los símbolos de la Antigüedad por escenas concretas donde se manifiesta el dominio técnico del hombre: «El hombre y la naturaleza son ahora dos cosas, pero el hombre es el dueño».

Que las invasiones del siglo IX hayan sido o no responsables de un nuevo retroceso o de un simple retraso económico, lo cierto es que el progreso es plenamente manifiesto en el siglo X. Un congreso de medievalistas americanos consagrado a esta época ha visto en el siglo X un período de novedades decisivas, sobre todo en el ámbito de los cultivos y de la alimentación donde, según Lynn White, la introducción en masa de plantas ricas en proteínas —legumbres como las habas, lentejas, guisantes— y por lo tanto dotadas de un valor energético elevado, habría suministrado a la humanidad occidental la fuerza que iba a ayudarla a levantar catedrales y roturar extensas superficies. *The Xth century is full of beans* («el siglo X está lleno de judías»), concluía humorísticamente el medievalista americano. Robert López, por su parte, se pregunta si no habría que admitir un nuevo Renacimiento, el del siglo X, en el que el comercio escandinavo se desarrolla, donde la economía eslava se ve espoleada por el doble aguijón del comercio normando y del negocio judeo-árabe a lo largo de la ruta que une Córdoba a Kiev por la Europa central, donde países como el del Mosa o el renano inauguran su florecimiento, y sobre todo donde la Italia del norte es ya próspera, donde el mercado de Pavía tiene un carácter internacional, donde Milán, cuyo crecimiento ha mostrado magistralmente Cinzio Violante, conoce un alza de precios, «síntoma del relanzamiento de la vida económica y social».

¿A quién o a qué habría que atribuir este despertar de Occidente? A la repercusión, según Maurice Lombard, de la formación del mundo musulmán, mundo de metrópolis urbanas consumistas que espolean en el Occidente bárbaro una mayor producción de materias primas para exportar a Córdoba, a Kairouan, a Foustât-El Cairo, a Damasco, a Bagdad: madera, hierro (las espadas francas), estaño, miel y esa mercancía humana, los esclavos,

de la que Verdún es, en la época carolingia, un gran mercado. Hipótesis del estímulo externo que echa por tierra la teoría de Henri Pirenne, quien atribuye a la conquista árabe el cierre del Mediterráneo y el ocaso del comercio occidental, conquista que se convierte, por el contrario, en el motor del despertar económico de la cristiandad occidental. O bien, según el parecer de Lynn White, a los progresos técnicos desarrollados en el suelo mismo de Occidente: progreso agrícola que, con el arado de ruedas y vertedera, los progresos de la rotación trienal de cultivos que permite sobre todo incluir las célebres legumbres ricas en proteínas, la difusión del enganche animal moderno, incrementa las superficies cultivadas y el rendimiento; progreso militar que, con el estribo, permite dominar el caballo y da paso a una nueva clase de guerreros, los caballeros, que se identifican además con los grandes propietarios capaces de introducir en sus dominios el instrumental y las nuevas técnicas. Explicación por el desarrollo interno que, por añadidura, esclarece el desplazamiento del centro de gravedad de Occidente hacia el norte, país de las llanuras y de los grandes espacios donde es fácil desarrollar labores profundas y cabalgadas hasta no poder más.

La verdad es que, sin duda alguna, el ascenso de los grandes —terratenientes y caballeros conjuntamente— crea una clase capaz de aprovechar las oportunidades económicas que se le ofrecen: la explotación creciente del suelo y de los mercados aún limitados de los que esa clase social cede a algunos especialistas —los primeros mercaderes occidentales— una parte de los beneficios que obtiene el mundo cristiano. Es una tentación pensar que las conquistas de Carlomagno y sus empresas militares en Sajonia, en Baviera y a lo largo del Danubio, en el norte de Italia y en Venecia y, finalmente, allende los Pirineos iban al encuentro de zonas de intercambio e intentaban englobar las rutas del comercio naciente. Y el tratado de Verdún también habría podido ser tanto un reparto de trozos de ruta como de bandas de cultura. Ante todo el gran dominio, continuación de la ciudad antigua, cede el puesto a un nuevo cuadro de poder que renueva las formas de explotación económica, los contactos entre los hombres, la ideología: la señoría. Ésta se apoya en nuevos centros de concentración de los hombres: el poblado, el castillo y, muy pronto, con toda su carga de ambigüedad, la ciudad. Después del año mil esta mutación se hace más veloz. La cristiandad medieval entra de lleno en escena.

Capítulo 3

La formación de la cristiandad (siglos XI-XIII)

Este pasaje del cronista borgoñón Raoul Glaber es célebre: «Al acercarse el tercer año siguiente al año mil se asistió en casi toda la tierra, pero sobre todo en Italia y en la Galia, a la reedificación de las iglesias; aunque la mayor parte, bastante bien construidas, no tuvieran ninguna necesidad, una auténtica emulación impelía a cada comunidad cristiana a tener una más suntuosa que la de los vecinos. Hubiérase dicho que el mundo mismo se sacudía para despojarse de su ropaje vetusto y se vestía por doquier con un *manto blanco de iglesias.* Así fue cómo casi todas las iglesias de las sedes episcopales, las de los monasterios, consagradas a toda suerte de santos, e incluso las más insignificantes capillas de las aldeas fueron reconstruidas por los fieles más hermosas que antes».

He aquí el signo exterior más manifiesto del esplendor de la cristiandad que se afianza en torno al año mil. Este gran movimiento de construcción ha desempeñado sin duda alguna un papel fundamental en los progresos del Occidente medieval entre los siglos X y XIV. En primer lugar por su función de acicate económico. La producción al por mayor de materias primas (piedra, madera, hierro), la puesta a punto de técnicas y la fabricación de un instrumental para la extracción, el transporte y el tratamiento de materiales de

tamaño y de peso considerables, el reclutamiento de la mano de obra y la financiación de los trabajos convirtió las obras de construcción (y no sólo el de las catedrales, sino también el de las numerosas iglesias de todas dimensiones, edificios de uso civil y económico: puentes, granjas, almacenes y casas de ricos construidas cada vez con más frecuencia en piedra) en el centro de la principal y casi la única industria medieval.

Pero este afán de construcción no es más que un fenómeno primario. Responde a unas necesidades de las que la principal es la de albergar a una población más numerosa. No cabe duda que no siempre hay una relación directa entre la proporción de las iglesias y el número de fieles. También desempeñaron su papel los motivos de prestigio y de devoción en favor de una búsqueda de lo grande.

No es fácil distinguir en este desarrollo de la cristiandad lo que fue causa de lo que fue efecto al haberse dado la mayor parte de los aspectos de este proceso simultáneamente. Pero aún es más difícil señalar la causa principal y decisiva de este progreso. Sin embargo se puede negar este papel a factores que a veces se han invocado para explicar este arranque de Occidente. Por ejemplo, el crecimiento demográfico, que no ha sido más que la primera y más espectacular consecuencia de este progreso. De igual modo la paz relativa de la que se goza a finales del siglo X: final de las invasiones, progreso de las instituciones de «paz» que reglamentan la guerra limitando los períodos de actividad militar y situando a ciertos sectores de la población no combatiente (clérigos, mujeres, niños, rústicos, mercaderes y a veces incluso los animales de trabajo) bajo la protección de garantías juradas por los guerreros (el sínodo de Charroux en el 989 instaura la primera organización destinada a hacer que se respete la paz de Dios). Esta disminución de la inseguridad a su vez no es más que una consecuencia del deseo de amplios sectores de la sociedad cristiana de proteger el progreso naciente. «Todos estaban bajo los efectos del terror hacia las calamidades de la época precedente y atenazados por el temor de verse desposeídos en el futuro de las delicias de la abundancia», dice acertadamente Raoul Glaber para explicar el movimiento de paz que constata en la Francia de comienzos del siglo XI.

Pero el origen de este florecimiento hay que buscarlo en la tierra, que en el Medioevo es la base de todo. No parece que la clase dominante —con la excepción de ciertos señores eclesiásticos y de altos funcionarios carolingios— se haya interesado directamente por la explotación de sus dominios. Pero las rentas y los servicios que exigía de la masa campesina debieron impulsar a ésta hacia una cierta mejora de sus métodos de cultivo para satisfacerlos. Yo pienso que los progresos decisivos que iban a constituir lo que se

ha llamado una «revolución agrícola» entre los siglos X y XIII comenzaron humildemente ya en los siglos VII y VIII y se desarrollaron lentamente hasta los umbrales del año mil, cuando experimentaron una considerable aceleración.

Por lo demás, tampoco hay que excluir que la sedentarización de los bárbaros haya provocado por parte de los nuevos amos una verdadera política de revalorización. La historia de los primeros duques de Normandía y del canónigo Dudon de Saint-Quentin, en el siglo XI, nos muestra cómo los normandos, durante el primer siglo de su instalación en Normandía se dedican a la explotación agrícola bajo la dirección de sus duques, que ponen los aperos de labranza hechos de hierro, y sobre todo los arados, bajo protección ducal.

La lenta difusión de la rotación trienal de cultivos permitió aumentar la superficie cultivada (quedaba en barbecho sólo un tercio en vez de la mitad), variar los tipos de cultivo, luchar contra las intemperies recurriendo a los cereales de primavera cuando los de otoño no habían dado buenos resultados (o a la inversa). La adopción del arado asimétrico de ruedas y vertedera y el empleo creciente del hierro en los aperos de labranza facilitaron el trabajo de arado más profundo que se repetía con más frecuencia. Las superficies cultivadas, el rendimiento, la variedad de la producción y, como consecuencia, la alimentación mejoraron.

Una de las primeras consecuencias fue un aumento de la población, que se duplico probablemente entre los siglos X y XIV. Según J.C. Russell, la población de Europa occidental pasó de 14,7 millones hacia el 600 a 22,6 en el 950 y a 54,4 antes de la gran peste del 1348. Según M.K. Bennett, para todo el conjunto de Europa el crecimiento iría de 27 millones hacia el 700 hasta 42 en el año mil y hasta 73 en el 1300.

Esta explosión demográfica, a su vez, fue decisiva para la expansión de la cristiandad. Las condiciones del modo de producción feudal, que podían fomentar un cierto progreso técnico, pero que impedían con toda probabilidad sobrepasar un cierto nivel de mediocridad, no permitían los suficientes avances cualitativos de la producción agrícola como para responder a las necesidades del crecimiento demográfico. El aumento del rendimiento y del poder nutritivo de las cosechas continuaba siendo escaso. El modo de cultivo feudal excluía los cultivos auténticamente intensivos. No quedaba más remedio que ampliar el espacio cultivado. El primer aspecto de la expansión de la cristiandad entre los siglos X y XIV fue un intenso movimiento de roturación. Es difícil establecer su cronología porque no abundan los textos antes del siglo XII, porque la arqueología rural está poco desarrollada, porque su práctica es difícil al haber quedado modificado o destruido con frecuencia el paisaje me-

dieval en épocas posteriores y porque, como consecuencia, la interpretación de los resultados es problemática. Según Georges Duby, «la actividad de los pioneros continúa siendo tímida durante dos siglos, discontinua y muy dispersa, pero se hizo más intensa y coordinada en los umbrales del 1150». En un sector fundamental, el de los cereales, el período decisivo de la conquista agraria se sitúa entre el 1100 y el 1150 como ha demostrado la palinología: el polen de cereales acumulado en los residuos florales se incrementa sobre todo durante esta primera mitad del siglo XII.

De ordinario los nuevos campos no fueron más que una ampliación de los antiguos terruños, «un paulatino ensanche del calvero» ganado a los márgenes de los eriales y de los pastos. Las tierras desbrozadas conseguidas mediante el fuego hacían retroceder las zonas de matorral, pero el fuego raramente iba dirigido contra el oquedal o el monte alto, tanto por falta de instrumental adecuado (el principal instrumento de la roturación y el desbroce en el Medioevo era la falce más que el hacha), como por el deseo de los señores de conservar intactas sus tierras de caza y el de las comunidades rurales de no hacer demasiada mella en los recursos forestales que eran esenciales para la economía medieval. La conquista del suelo también se llevó a cabo mediante la desecación y saneamiento de marismas y la construcción de pólders. En Flandes, muy pronto y en gran medida afectada por la explosión demográfica, comienza este movimiento hacia el año 1100 mediante la construcción de pequeños diques en muchos lugares.

Sin embargo, esas roturaciones y desbroces llevan consigo a veces la conquista de nuevas tierras que van unidas a la fundación de nuevos poblados.

Paralelamente a esta expansión interior, la cristiandad también recurrió a una expansión exterior. Incluso da la impresión de que en un principio sus preferencias se hayan inclinado hacia ésta, al encontrar más fáciles las soluciones militares que las pacíficas de creación de valor.

Así es como nació un doble movimiento de conquista que dio como resultado la ampliación de las fronteras de la cristiandad en Europa y las expediciones lejanas en país musulmán: las cruzadas. La extensión de la cristiandad en Europa, que había adquirido un nuevo vigor en el siglo VIII y que había continuado en los siglos IX y X, se había convertido casi por completo en la panacea de los alemanes que ocupaban las fronteras cristianas en contacto con los paganos por el norte y por el este. El resultado fue una mezcla de motivos religiosos, demográficos, económicos y nacionales que otorgó a

este movimiento, a partir del siglo IX, unos caracteres muy especiales. Finalmente, el aspecto dominante fue un enfrentamiento entre germanos y eslavos en el que los motivos religiosos pasaron a segundo término, puesto que los alemanes no dudaron en acometer a sus vecinos incluso cuando éstos ya se habían convertido al cristianismo. Ya en el siglo IX el príncipe moravo Rostislav llama a los hermanos Cirilo y Metodio a su Estado para contrarrestar la influencia de los misioneros alemanes.

La cristianización se lleva a cabo con gran lentitud y no sin sacudidas. San Adalberto, arzobispo de Praga a finales del siglo X, aprecia a los checos vueltos al paganismo y entre otras cosas polígamos. Y después de la muerte de Mesco II (1034) una violenta insurrección de las clases populares polacas va acompañada de una vuelta al paganismo. En el 1060, el rey de Suecia Steinkel, aunque cristiano, se niega a destruir el viejo santuario pagano de Upsala y, a finales del siglo XI, el rey Sweyn concede su apoyo a una breve vuelta a los sacrificios cruentos, lo que le vale el sobrenombre de Blotsweyn (el sanguinario). La Lituania, tras la muerte de Mindaugas (1263), bautizado el 1251, volvió al culto de los ídolos.

Pero hacia el año mil una nueva serie de Estados cristianos amplía la cristiandad por el norte y por el este: la Polonia de Mesco el 966, el 985 la Hungría de Vaik que se convierte en Esteban (san Esteban) y en rey en el 1001, la Dinamarca de Harald del Diente azul (950-986), la Noruega de Olaf Triggveson (969-1000) y la Suecia de Olaf Skortkonung.

Es cierto que por la misma época Vladimiro, príncipe de Kiev, recibe el bautismo de Bizancio (988), como lo habían recibido un siglo antes el búlgaro Boris y los servios. El cisma de 1054 iba a separar de la cristiandad romana toda la Europa balcánica y oriental.

Los prusianos no se convertirán hasta el siglo XIII y su conversión será el cimiento de la formación del Estado alemán de los caballeros teutónicos imprudentemente llamados en 1226 por el duque polaco Conrado de Masovia y Kuiavia. Los lituanos no lo harán hasta después de la unión de Polonia y de Lituania en 1385 y del matrimonio de Jagellon, convertido en el rey Ladislao de Polonia y de Lituania al casarse con la polaca Eduvigis (santa Eduvigís). Fue bautizado el 15 de febrero de 1386 en Cracovia.

A estas anexiones a la *Respublica Christiana* debidas a la evangelización de los pueblos paganos, hay que sumar importantes migraciones al interior de la cristiandad que han modificado profundamente el mapa de Occidente. De estas migraciones, la más importante es, sin lugar a dudas la colonización alemana del este. Esta colonización contribuyó al cultivo de nuevas regiones, dio cuerpo y transformó la red urbana. Pero la expansión germánica es a la

vez política. Los logros más espectaculares en este sentido son los de Alberto el Oso, que se convierte en 1150 en margrave de la nueva marca de Brandeburgo y los de los caballeros teutónicos que conquistaron Prusia entre el 1226 y el 1283.

La expansión escandinava no es menos impresionante. Se continúa en el siglo X hacia Islandia, Groenlandia y quizá América donde algunos «normandos» habrían desembarcado hacia el año mil en la región de la costa americana variablemente localizada que habrían llamado Vinland. Esta expansión tuvo grandes éxitos en Inglaterra, por primera vez a finales del siglo X con el rey Suenon. Después de su muerte (1014) su hijo Canuto el Grande reina en Inglaterra, Dinamarca, Noruega y Suecia. Pero a su muerte (1035) el anglosajón Eduardo el Confesor arrebata Inglaterra a los daneses. Es de nuevo conquistada partiendo de otra base escandinava, la Normandía. En el 1066, Guillermo el Bastardo (y también el Conquistador), duque de Normandía, conquista Inglaterra en una sola batalla, la de Hastings.

Pero otros normandos van más lejos fuera de la zona septentrional y se instalan en el Mediterráneo. A comienzos del siglo XI aparecen principados normandos en el sur de Italia. Roberto Guiscardo se apodera de la Campania, derrota a las tropas pontificias y, el 1059, obliga al papa Nicolás II a reconocerlo; toma Sicilia a los musulmanes en 1060-1061, arroja a los bizantinos de Italia al arrebatarles sus últimas plazas, Reggio y, por último, Bari (1071). En 1081-1083 envía incluso a su hijo Bohemundo a saquear el Epiro y la Tesalia. Se funda el reino normando de las dos Sícilias, una de las creaciones políticas más originales de la Edad Media. El viajero musulmán Ibn Jobair, en la segunda mitad del siglo XII, queda asombrado por la corte de Palermo donde se codean normandos y sicilianos, bizantinos y musulmanes. Las tres lenguas oficiales de la cancillería real son el latín, el griego y el árabe. El reino normando será para la cristiandad un modelo político —donde se pone de manifiesto una monarquía feudal pero moderna— y cultural: centro de traducción del griego y del árabe, lugar de fusión artística del que dan aún testimonio las magníficas iglesias de Cefalú, de Palermo y de Monreale que combinan, en síntesis originales, las soluciones romanogóticas cristianas con las tradiciones bizantinas y musulmanas. En este medio se forma la más curiosa y la más seductora personalidad de una figura medieval, el emperador Federico II.

La expansión francesa no es menos vigorosa. Su cuna es la Francia del norte donde el crecimiento demográfico está en su mejor momento en las llanuras donde la revolución agrícola está dando sus mejores frutos. Esta Fran-

cia del norte coloniza la Francia del mediodía al amparo de la cruzada contra los albigenses acabada mediante el tratado de París (1229) que prepara la reunión del Languedoc a la Francia de los Capetos llevada a cabo a la muerte de Alfonso de Poitiers, hermano de san Luis (1271). Los franceses se lanzan, tras otro hermano de san Luis, Carlos de Anjou, a la conquista del reino de las dos Sicilias, arrebatado a los descendientes de Federico II, a su bastardo Manfredo en Benevento el 1266 y a su nieto Conradino en Tagliacozzo el 1268. Pero la Sicilia se le escapa de las manos a Carlos de Anjou tras las Vísperas Sicilianas de 1282 y pasa a Aragón.

La emigración francesa se orienta sobre todo hacia España. En efecto, una de los grandes logros de la expansión cristiana entre los siglos X y XIV es la conquista de casi toda España a los musulmanes llevada a cabo por los reyes cristianos ayudados por los mercenarios y los caballeros, en su mayoría franceses, llegados de allende el Pirineo. Entre esos auxiliares de la reconquista los monjes cluniacenses franceses, que también mantuvieron viva la llama de la peregrinación a Santiago de Compostela, desempeñaron un papel de primera importancia.

La reconquista no fue una secuencia de sucesos ininterrumpidos. Conoció también reveses —como la destrucción de la basílica de Santiago de Compostela en el 997 por el famoso Al-Mansur, el Almanzor de las canciones de gesta—, éxitos sin futuro, como la efímera toma de Valencia por Fernando I en 1065, vuelta a tomar en el 1094 por Rodrigo Díaz de Vivar, el Cid Campeador, y largos períodos de descanso. Pero las etapas decisivas tienen lugar en el 1085 con la toma de Toledo por Alfonso VI de Castilla y la conquista de todo el país entre el Duero y el Tajo, en el 1093, mediante la toma de Santarem, Cintra y Lisboa, perdidas y nuevamente reconquistadas en el 1147. La fecha más importante es la del 16 de julio de 1212. Ese día los reyes de Castilla, de Aragón y de Navarra obtienen frente al califa de Córdoba una sonada victoria en las Navas de Tolosa. Sin embargo los frutos de esta victoria, que quebró la resistencia musulmana, no se recogerán hasta más tarde. En el 1229 Jaime I de Aragón conquista Mallorca, en el 1238 Valencia, en el 1265 Murcia. Para aragoneses y catalanes se abre desde entonces un gran futuro marítimo, hecho que queda confirmado por la toma de Sicilia en 1282. En el 1248 los castellanos se apoderan de Sevilla. A finales del siglo XIII los musulmanes de España quedan confinados en el pequeño reino de Granada que brillará con resplandor singular en el siglo XV con el embellecimiento de la Alhambra.

La reconquista española va de la mano con una labor sistemática de repoblación y de rehabilitación de un país devastado. La *población* acompaña cada etapa de la conquista. Esta ofrece un terreno especialmente favorable

para la instalación a los españoles del norte, a los cristianos extranjeros y ante todo a los franceses.

Desde mediados del siglo XI la reconquista española iba envuelta en un ambiente de guerra religiosa desconocida hasta entonces que preparaba el camino a las realidades militares y espirituales de la cruzada. Más tarde, la colonización francesa del mediodía francés y del reino de las dos Sicilias y la colonización alemana de Prusia se revisten oficialmente con el nombre de cruzada.

Pero este fenómeno de ampliación —y de degeneración— de la cruzada, que permite situar en el contexto de la expansión global de Occidente desde mediados del siglo XI hasta finales del siglo XIII hechos en apariencia aislados y diversos, no debe hacer perder de vista que la cruzada por excelencia fue la de Tierra Santa. Si ésta terminó en definitiva con resultados mediocres y más nefastos que felices para el Occidente, no por eso dejó de ser, por su repercusión psicológica, la vanguardia del movimiento de expansión de la cristiandad medieval.

Así pues, sin olvidar el papel esencial que desempeñaron en el arranque de las cruzadas ciertas causas materiales y sobre todo demográficas más que directamente económicas, hay que prestar una atención especial al contexto mental y emocional de la cruzada, tal como lo han analizado admirablemente Paul Alphandéry y Alphonse Dupront.

No cabe duda que la cruzada les pareció a los caballeros y a los aldeanos del siglo XI —aunque este impulso no estuviera claramente formulado ni experimentado por los cruzados— una salida al exceso de población, y el deseo de tierras, de riquezas, de feudos más allá del mar fue un cebo primordial. Pero las cruzadas, incluso antes de acabar en un completo fracaso, no resolvieron la sed de tierras de los occidentales, y éstos tuvieron que buscar rápidamente en Europa, ante todo en el desarrollo agrícola, la solución que el espejismo ultramarino les había negado. La Tierra Santa, frente de combates, no fue esa casa de créditos «buenos o malos» que ciertos historiadores engañados o engañosos han descrito de forma tan complaciente. Las cruzadas no aportaron a la cristiandad ni el esplendor comercial nacido de relaciones anteriores con el mundo musulmán y del desarrollo interno de la economía occidental, ni las técnicas y los productos llegados por otros conductos, ni el instrumental intelectual ofrecido por los centros de traducción y las bibliotecas de Grecia, de Italia (sobre todo de Sicilia) y de España, donde los contactos eran mucho más estrechos y fecundos que en Palestina, ni siquiera ese gusto por el lujo y esas costumbres muelles que ciertos moralistas sombríos de Occidente creen que son el patrimonio exclusivo del Oriente y un regalo

envenenado de los infieles a los cruzados ingenuos y sin defensa ante los encantos y las encantadoras de Oriente. No cabe duda que los beneficios obtenidos sobre todo, no del comercio, sino del alquiler de los barcos y de los préstamos a los cruzados permitieron a ciertas ciudades italianas —en especial Genova y Venecia— enriquecerse rápidamente; pero que las cruzadas favorecieron el florecimiento del comercio de la cristiandad medieval, ningún historiador serio podría negarlo. Pero que ellas, por el contrario, hayan contribuido al empobrecimiento del Occidente, sobre todo de la clase caballeresca, que lejos de crear la unidad moral de la cristiandad empujaran a envenenar ciertas oposiciones nacionales nacientes (basta, entre tantos testimonios como se podrían citar, con leer el relato de la segunda cruzada hecho por Eudes de Deuil, monje de Saint-Denis y capellán del capeto Luis VII, donde el odio entre alemanes y franceses es exasperante en cada episodio), que hayan cavado una fosa definitiva entre Oriente y Occidente (de cruzada en cruzada se acentúa la hostilidad entre latinos y griegos que desembocará en la cuarta cruzada y en la toma de Constantinopla por los cruzados en el 1204), que lejos de suavizar las costumbres, la rabia de la guerra santa haya conducido a los cruzados a los mayores excesos, desde las depuraciones racistas perpetradas en el camino hasta las matanzas y saqueos (el de Jerusalén por ejemplo en el 1099 y el de Constantinopla en el 1204 cuya relación se puede leer en los relatos de los cronistas tanto cristianos como musulmanes o bizantinos), que la financiación de la cruzada haya sido el motivo o el pretexto para el endurecimiento de la fiscalidad pontificia, para la práctica desconsiderada de las indulgencias, y que finalmente las órdenes militares, impotentes para defender y conservar la Tierra Santa, se hayan replegado hacia el Occidente para librarse allí a toda suerte de exacciones financieras o militares, todo ello no es más que el oneroso pasivo de esas expediciones. Apenas veo más que el albaricoque como posible fruto traído de las cruzadas por los cristianos.

Sólo queda decir que el efímero establecimiento de los cruzados en Palestina fue el primer ejemplo de colonialismo europeo y que, como precedente, está pletórico de enseñanzas para el historiador.

Cuando Urbano II en el 1095 encendió el fuego de la cruzada en Clermont, cuando san Bernardo lo atizó en el 1146 en Vézelay, pensaban transformar la guerra endémica de Occidente en una causa justa, la lucha contra los infieles. Querían purgar a la humanidad del escándalo de los combates entre correligionarios, dar al ardor belicoso del mundo feudal una salida digna, indicar a la cristiandad el gran objetivo, el gran proyecto capaz de forjar la unidad de pensamiento y de acción que le faltaba. Y, por supuesto, la Igle-

sia y el papado creían que, gracias a la cruzada de la que ellas asumían la dirección espiritual, tenían con ello en la mano el medio de dominar en Occidente incluso esa *Respublica Christiana,* conquistadora pero turbulenta, dividida interiormente e impotente para encerrar en sus límites su vitalidad.

Ese gran proyecto fracasó. Pero la Iglesia había sabido responder a un deseo y logró hacer del espíritu de cruzada el aglutinante de las inquietudes ocultas de Occidente. Un largo adoctrinamiento de la sensibilidad y de las mentalidades había preparado los corazones occidentales a la búsqueda de la Jerusalén celeste. La Iglesia mostró a los cristianos que esa imagen ideal estaba encarnada en la realidad y que se podía llegar hasta ella a través de la Jerusalén terrestre. La sed de vagabundeo que atenazaba a esos cristianos a quienes las realidades de la tierra no eran capaces de atar al suelo se veía de repente aplacada por una peregrinación de la que se podía esperar de todo: aventura, riqueza, y hasta la salvación eterna. La cruz era aún en Occidente no un símbolo de sufrimiento, sino de triunfo. Al colgarla al pecho de los cruzados, la Iglesia daba al fin a este emblema su verdadero significado y le devolvía la función que había desempeñado para Constantino y para los primeros cristianos.

Las divergencias sociales volvían a encontrarse en la cruzada, pero para animar ardores paralelos y convergentes. El ejército de los caballeros quedaba doblado por el ejército de los pobres. En la primera cruzada, la cruzada de los pobres, la más inspirada, salió el primero, degolló muchos judíos por el camino, se desbandó poco a poco y acabó bajo la embestida del hambre, de las enfermedades y de los turcos antes de llegar a vislumbrar el objetivo: la Ciudad Santa. Con el correr del tiempo el espíritu de cruzada se mantuvo vivo en los medios más humildes que experimentaban con más fuerza su espiritualidad, su mitología. A comienzos del siglo XIII, la cruzada de los niños —de jóvenes aldeanos— encarnó la permanencia conmovedora de este impulso.

Los sucesivos fracasos, la rápida degeneración de la mística de la cruzada en política y muy pronto en escándalo no lograron ahogar esta gran inquietud durante mucho tiempo. La llamada de allende el mar, del «paso», agitó a lo largo de todo el siglo XII y más allá la imaginación y la sensibilidad de los occidentales que no lograban encontrar en casa el sentido de su destino colectivo e individual.

1099: se toma Jerusalén y se forma un imperio latino en Tierra Santa, pero muy pronto se ve amenazado. Luis VII y Conrado III en el 1148 se ven impotentes para acudir en su ayuda y en adelante el mundo cristiano en Palestina es una piel de zapa que se encoge sin cesar. Saladino recupera Jerusa-

lén en el 1187. Ricardo Corazón de León multiplica las proezas en la tercera cruzada (1189-1192) mientras que a Felipe Augusto le falta tiempo para volver rápidamente a su reino; la cuarta cruzada se ve desviada hacia Constantinopla por los venecianos, crea otro efímero imperio latino en Constantinopla y en Grecia (1204-1261); Federico II, excomulgado por el papa, obtiene mediante la negociación en el 1229 la restitución de Jerusalén reconquistada por los musulmanes en el 1244. Sólo algunos idealistas han conservado el espíritu de la cruzada. San Luis es uno de ellos. En medio de la consternación de la mayoría de los miembros de su familia —comenzando por su madre Blanca de Castilla— y de sus consejeros, logra arrastrar a un ejército de cruzados, de los que la mayor parte le siguen más por amor a él que por amor de Cristo, una primera vez en el 1248 (hasta 1254), pero es para caer prisionero de los infieles en Egipto, y una segunda vez en el 1270, pero es para morir a las puertas de Túnez.

Hasta finales del siglo XV e incluso después aún se hablará con frecuencia de partir a la cruzada. Pero no se volverá a partir.

A la vez que Jerusalén acaparaba la imaginación occidental, otras ciudades, más reales y con mayor futuro terrestre, crecían y se desarrollaban en el mismo Occidente.

La mayoría de esas ciudades existían antes del año mil y se remontaban a la Antigüedad o más lejos aún. Incluso en país bárbaro, cristianizado en tiempos tardíos, entre los escandinavos, los germanos o los eslavos, las ciudades medievales son la continuación de ciudades primitivas: *grods* eslavos, *wiks* nórdicos. Son raras las fundaciones urbanas *ex nihilo* en la Edad Media. No obstante, incluso en esos casos, los más frecuentes, de continuidad, ¿se puede decir que las ciudades medievales son las mismas que las que les precedían?

En el mundo romano las ciudades eran un centro político y administrativo, militar ante todo y después económico. Durante la alta Edad Media, escondidas en un rincón de su antiguo recinto, ahora demasiado ancho, habían quedado reducidas casi exclusivamente a la función política y administrativa, incluso ella atrofiada. Las más modestas debían su importancia relativa, por lo general menos a la presencia de un soberano (preferentemente viajero y «lugareño») o de un alto funcionario (no había muchos y carecían de comitivas numerosas fuera de los «palacios» reales) que a la del obispo. El cristianismo, religión ante todo urbana, ha mantenido en Occidente la continuidad

de la urbe. Y si la ciudad episcopal conserva una cierta función económica, es la que desarrollan los silos del obispo o de los monasterios (situados en la ciudad) que almacenan los víveres llegados del campo y que, a cambio de servicios más que de dinero, y en tiempo de penuria gratuitamente, se distribuyen a la mayor parte del pequeño grupo de habitantes. Lo que con mucha frecuencia hace creer erróneamente en la continuidad del hecho urbano del primer milenio en la Edad Media es que la ciudad medieval se instala al lado mismo del núcleo antiguo. Es una ciudad de arrabal, *podgrozie* eslavo, *portus* occidental. Por lo demás, incluso donde hubo continuidad, las grandes ciudades medievales fueron por lo general las sucesoras de pequeñas ciudades de la Antigüedad o de la alta Edad Media. Venecia, Florencia, Genova, Pisa, incluso Milán (mediocre hasta el siglo IV y eclipsado por Pavía entre los siglos VII y XI), París, Brujas, Gante, Londres, por no hablar de Hamburgo o de Lübeck, son otras tantas creaciones medievales. Con la excepción de las ciudades renanas (Colonia o Maguncia) y sobre todo de Roma (pero que en la Edad Media apenas era más que un gran centro religioso, un Santiago de Compostela cuya población permanente era más numerosa), las ciudades romanas más importantes desaparecieron o pasaron a un segundo plano en la Edad Media.

Henri Pirenne ha demostrado claramente que la ciudad medieval nace y se desarrolla a partir de su función económica. Quizá haya exagerado el papel de los comerciantes, minimizado el de los artesanos y beneficiado el despertar comercial en comparación con el agrícola que le nutre, alimentando con víveres y con hombres los centros urbanos.

Hay que resignarse a atribuir el nacimiento y el desarrollo de las ciudades medievales a un conjunto complejo de estímulos y sobre todo a grupos sociales diversos. « ¿Nuevos ricos o hijos de ricos?» Ése era el problema que se planteaba, después de Pirenne, en un célebre debate dirigido por Lucien Febvre. Es cierto que las ciudades atrajeron a *homines novi,* a recién llegados que huían del terruño, a las *familiae monastichae,* libres de prejuicios, dispuestos a apostar y a ganar, pero con ellos, mezclados a ellos o respaldándolos —prestándoles ante todo el dinero que sólo ellos poseían al inicio— miembros de las clases dominantes: aristocracia territorial y clero desempeñaron un papel determinante. Una categoría como la de los *ministeriales,* agentes señoriales salidos de ordinario de la esclavitud o de la servidumbre, pero escalando más o menos rápidamente a las capas superiores de la jerarquía feudal participó de forma importante, sin duda alguna, en el desarrollo urbano. Las regiones intensamente urbanizadas del Occidente medieval —si se dejan de lado aquellas donde la tradición grecorromana, bizantina o mu-

sulmana había establecido bases más sólidas (Italia, Provenza, Languedoc, España) —, son regiones donde desembocan grandes rutas comerciales (Italia del norte al final de las vías alpinas y de las rutas marítimas mediterráneas, Alemania del norte y Flandes donde llega el comercio del este, Francia del nordeste donde se dan cita, en las ferias de la Champaña, sobre todo en los siglos XII y XIII, mercaderes y productos del norte y del mediodía). Además esas regiones son también las de las llanuras más ricas, las de los avances más firmes de la rotación trienal de cultivos, aquellas donde más extendido está el empleo del arado y del caballo de labranza. Es cierto que incluso aquí es difícil separar lo que es causa, en la estrecha relación campo-ciudad en la Edad Media, de lo que es efecto. Las ciudades, para nacer, tuvieron necesidad de un medio rural favorable pero, a medida que iban desarrollándose, ejercían sobre un entorno territorial dilatado, a medida de sus exigencias, una atracción cada vez mayor. La población urbana, grupo de consumidores que sólo marginalmente participa en la producción agrícola (es cierto que no hay campos en el interior de la ciudad medieval, pero hay jardines y huertos de viñedos que desempeñan un papel nada despreciable en la alimentación de los ciudadanos), necesita alimentarse. Se amplían las roturaciones en torno a las ciudades, crece el rendimiento tanto más cuanto que de sus arrabales rurales la ciudad no sólo recibe víveres, sino también hombres. La emigración del campo a la ciudad entre los siglos X y XIV es uno de los fenómenos más importantes de la cristiandad. La ciudad hace una sociedad nueva con los diversos elementos humanos que recibe. No cabe duda de que esta sociedad pertenece también a la sociedad «feudal» que uno se imagina casi exclusivamente rural. Los suburbios *(banlieue)* rurales de que se rodea y a quienes impone su poder —*ban*— de tipo feudal siguen un camino paralelo a la evolución de la señoría hacia lo que se ha dado en llamar *señoría banal,* basada igualmente en el ejercicio estricto del *ban.* Están empapados de la influencia de los «feudales» quienes, a veces —como en Italia— tienen allí una residencia. Sus notables imitan el género de vida de los nobles, se hacen construir casas de piedra, elevan esas torres que, si bien sirven para la defensa y el almacenamiento de los víveres, son también y ante todo señales de prestigio. No hay duda de que la sociedad urbana es minoritaria en un mundo que continúa siendo ante todo rural. Pero poco a poco esa sociedad urbana logra reemplazar sus propios impulsos por las consignas llegadas del campo. La Iglesia no se equivoca al respecto. En el siglo XII aún es la voz de los monjes, de un Pedro el Venerable, de Cluny, de un san Bernardo sobre todo, del Cister, la que muestra el camino a la cristiandad. Aún tendría que llegar san Bernardo a predicar la cruzada en Vézelay, ciudad híbrida y ciudad nueva en torno

a su monasterio, e intentar en vano arrancar a las seducciones urbanas a París, al pueblo estudiantil al que quiere llevar al desierto, a la escuela del claustro. En el siglo XIII los líderes espirituales —dominicos y franciscanos— se instalan en las ciudades y, desde el pulpito de sus iglesias o desde las cátedras de las universidades gobiernan las almas.

Este papel de guía, de levadura, de motor, asumido en adelante por la ciudad se establece ante todo en el orden económico. Pero, incluso si al principio la ciudad fue sobre todo un lugar de intercambios, un nudo comercial, un mercado, su función esencial en este aspecto es su actividad productiva. Es un taller. Pero lo más importante es que en ese taller se establece la división del trabajo. En el campo, en la alta Edad Media, el sector, incluso si contaba con una cierta especialización técnica artesanal, había concentrado todas las funciones de la producción. Quizá se pueda distinguir una etapa intermedia en los países eslavos —en Polonia y en Bohemia sobre todo— donde se ve a los grandes propietarios, entre los siglos X y XIII, distribuir a los especialistas: palafreneros, herreros, alfareros, carreteros en aldeas particulares (cuya toponimia conserva aún hoy en día su recuerdo: por ejemplo en Polonia *Szewce [sutores]*-zapateros). Como las ha definido Aleksander Gieysztor, «se trata de aldeas bajo la autoridad del señor del castillo ducal, habitadas por artesanos que, incluso obteniendo de la práctica de la agricultura lo esencial de su subsistencia, estaban obligados a prestaciones artesanales especializadas». Con las ciudades, esta especialización se lleva hasta el límite. El artesano deja de ser también y sobre todo un labrador y el «burgués» de ser también y sobre todo un hacendado.

Pero no hay que exagerar el dinamismo ni la autonomía de los nuevos oficios. Los «feudales», mediante no pocas trabas económicas (las materias primas vienen en su mayoría de sus haciendas o dominios) e institucionales (los señores, al amparo de los derechos feudales y sobre todo de las tasas, limitan y sangran producción e intercambios, a pesar de las franquicias obtenidas por las ciudades), controlan la actividad económica. Las corporaciones que constituyen el marco de los nuevos oficios son ante todo, como muy bien los ha definido Gunnar Mickwitz, «cárteles» que eliminan la competencia y constituyen una remora para la producción. La especialización a ultranza (no hay más que abrir el *Libro de los Oficios* de Etienne Boileau que reglamenta, a finales del reinado de san Luis, entre 1260 y 1270, las corporaciones parisienses, para quedar asombrados por ejemplo de la cantidad de oficios que trabajan el hierro: veintidós, de un total de ciento treinta) es si no la causa, al menos un indicio de la debilidad de la nueva economía. Esta economía se limita sobre todo a la satisfacción de las nece-

sidades locales. Son raras las ciudades que trabajan para la exportación: sólo los textiles, en la Europa del noroeste, en Flandes sobre todo, y en la Italia del norte alcanzan (por la producción de telas de lujo y semilujo: paños finos, sedas) dimensiones que son casi las de una industria y fomentan industrias anejas, por ejemplo la de plantas de tintorería entre las que el glasto o hierba pastel, a partir del siglo XIII, adquiere un lugar privilegiado. Queda el edificio, pero ése es un caso especial.

Las ciudades desempeñan también el papel de nudos de intercambios comerciales. Sólo los productos de lujo (telas, hierba pastel, especias) o de primera necesidad (sal) alimentan durante largo tiempo el comercio. Las mercaderías pesadas (cereales, madera) entran en ellas muy lentamente. Algunas plazas bastan para garantizar la venta de estos productos y las prácticas rudimentarias —en particular el intercambio de monedas— que les acompañan. Las ferias de la Champaña en los siglos XII y XIII son el foco principal. Surgen puertos y ciudades en Italia y en el norte de Alemania. Los italianos: venecianos, genoveses, pisanos, amalfitanos, milaneses, sieneses, comerciantes de Asti y muy pronto florentinos operan más o menos aisladamente en el marco de sus ciudades respectivas, como los de Amiens o los de Arras, pero por el norte aparece una vasta confederación comercial que adquiere rápidamente un poderío también político y que domina los intercambios en un amplio radio de acción: la Hansa. A finales del siglo XIII esta confederación extiende su influencia desde Flandes e Inglaterra hasta el norte de Rusia.

Por la misma época se produce un giro en las relaciones de los dos grupos que dominaban el gran comercio, los hanseáticos en el norte y los italianos en el sur. En vez de encontrarse por las vías terrestres, largas, costosas, constantemente amenazadas, que desembocaban sobre todo en las ferias de la Champaña, establecieron un vínculo directo y regular por mar. Las flotas de los mercaderes unieron Genova y Venecia con Londres y Brujas y, más allá de ellas, con el espacio báltico y sus tierras del interior. El modesto comercio medieval limitado en la alta Edad Media a las vías fluviales, desarrollándose lentamente a lo largo de las vías terrestres entre los siglos X y XIV y aventurándose por los mares, desde Alejandría a Riga, por las rutas del Mediterráneo, del Atlántico, de la Mancha, del mar del Norte y del Báltico, preparaba la expansión comercial de la Europa moderna.

Apoyándose en las ciudades, este gran comercio naciente fomentaba otros dos fenómenos de la máxima importancia.

Completaba, mediante el establecimiento de sucursales lejanas, la expansión de la cristiandad medieval. En el Mediterráneo, la expansión genovesa y veneciana sobrepasaban incluso el marco de una colonización comercial. Los venecianos, que habían obtenido una serie de privilegios cada vez más exorbitantes de los emperadores de Constantinopla (en el 992 y en el 1082), fundan un verdadero imperio colonial en las costas del Adriático, en Creta, en las islas jónicas y egeas (concretamente en Negroponto, es decir en Eubea) después de la cuarta cruzada (1204). Ese imperio englobará aún en los siglos XIV y XV las islas de Corfú y de Chipre. Los genoveses hacen de sus establecimientos de la costa de Asia Menor (Focea, gran productora de alumbre, esencial como mordiente para la industria textil) y del norte del mar Negro (Kaffa) puntos básicos para la canalización de las mercancías y de los hombres (esclavos domésticos de ambos géneros).

Por el norte, la Hansa establece sus mercados en territorio cristiano, en Brujas, en Londres, en Bergen, en Estocolmo (fundada en el 1251) e incluso más al este en territorio pagano (Riga, 1201) u ortodoxo (Novgorod). La colonización mercantil duplica la colonización urbana y rural alemana y, unas veces pacífica y otras belicosa, se asegura privilegios que, más allá del beneficio económico, establecen una verdadera superioridad étnica. También la forma comercial de la colonización ha habituado a los occidentales a un colonialismo que significará para ellos primero los éxitos y después los sinsabores conocidos.

El gran comercio desempeñó también un papel capital en la expansión de la economía monetaria. Las ciudades, centros de consumo y de intercambios, tuvieron que recurrir cada vez más a la moneda para saldar sus transacciones. El siglo XIII es el del estadio decisivo. Florencia, Genova, Venecia, los soberanos españoles, franceses, alemanes e ingleses se ven obligados a acuñar, para hacer frente a esas necesidades, primero piezas de plata de alto valor: las *libras,* después piezas de oro (el florín florentino es del 1252, el escudo de san Luis, del 1263-1265, el ducado veneciano, del 1284).

El progreso de la economía monetaria, al introducirse en el campo, al modificar la renta feudal, sería un elemento decisivo de la transformación del Occidente medieval.

La marca urbana no es menor en los ámbitos intelectual y artístico. No cabe la menor duda de que el marco monástico continúa siendo en el siglo XI, y en menor medida en el siglo XII, el más favorable al desarrollo de la cultura y del arte. La espiritualidad mística, el arte románico se recrean en los conven-

tos. Cluny y la gran iglesia del abad Hugo (1049-1109) simbolizan esta preeminencia monástica en el alba de los nuevos tiempos. El Cister, sus hijas y sus nietas, la iban a continuar, aunque con otros medios.

Pero la *translatio* cultural que hace que la primacía de los monasterios pase a las ciudades se manifiesta claramente en dos ámbitos principales: la enseñanza y la arquitectura.

En el transcurso del siglo XII las escuelas urbanas se adelantan de forma decisiva a las escuelas monásticas. Los nuevos centros escolares, salidos de las escuelas episcopales, se independizan de ellas en lo referente al reclutamiento de sus maestros y de sus alumnos y en lo que atañe a sus programas y a sus métodos. La escolástica es hija de las ciudades. Es la reina de las nuevas instituciones: las universidades, *corporaciones* intelectuales. El estudio y la enseñanza se convierten en un oficio, en una de las numerosas actividades especializadas del taller urbano. Por lo demás, el mismo nombre es significativo: *universitas,* que es lo mismo que corporación. Las universidades no son más que las corporaciones de maestros y de estudiantes: *universitas magistrorum et scolarium,* con sus diferencias y sus matices, de Bolonia donde dominan los estudiantes, o de París donde dominan los maestros. El libro se convierte en un instrumento y no en un ídolo. Como todo instrumento, tiende a fabricarse en serie, constituye el objeto de una producción, de un comercio.

El arte románico, producto y expresión del desarrollo de la cristiandad después del año mil, se transforma en el transcurso del siglo XII. Su nuevo rostro, el gótico, es un arte urbano. Como arte de catedrales brotadas del cuerpo urbano, ellas mismas lo dominan y lo subliman. La iconografía de las catedrales es la expresión de la cultura urbana: la vida activa y la contemplativa buscan en él un equilibrio inestable, las corporaciones adornan la iglesia con vidrieras y en ellas se despliega todo el saber escolástico. En torno a la ciudad, las iglesias de la campaña reproducen con menor acierto artístico y con recursos materiales mucho más limitados el plano de la catedral de la ciudad modelo, o uno de sus elementos más significativos: el campanario, la torre, el tímpano. La catedral, hecha para albergar a un pueblo nuevo, más numeroso, más humano y más realista, no olvida de recordarle la vida rural cercana y bienhechora. El tema de los meses, marco de los trabajos rústicos, sigue siendo uno de los ornamentos tradicionales de la iglesia urbana.

La Iglesia participa de este progreso de la cristiandad y ocupa en él un puesto preeminente. Y no es que ella haya desempeñado directamente en el

desarrollo económico el papel primordial que se le ha atribuido con frecuencia y con mucha exageración, sobre todo siguiendo el ejmplo de Montalembert.

Georges Duby ha subrayado que los monjes desempeñaron un papel muy desdibujado en las roturaciones porque «los cluniacenses y los benedictinos de la antigua observancia llevaban una vida de tipo señorial y, por lo tanto, ociosa», porque las nuevas órdenes, en el siglo XII, «se establecieron en los calveros ya desbrozados al menos parcialmente», porque se dedicaron principalmente a la cría de ganado y «por lo tanto, se preocuparon relativamente poco de ampliar los campos»; en fin, «por el cuidado que pusieron en proteger su "desierto" y en mantener a distancia a los aldeanos, las abadías de nuevo estilo contribuyeron más bien a proteger ciertos islotes forestales contra las empresas de desbroce y roturación que, sin ellas, habrían quedado reducidos».

No obstante, incluso bajo el aspecto económico, la Iglesia tuvo un papel positivo. En los comienzos compromete los recursos de los que sólo ella dispone. Durante la fase de atesoramiento de la economía había reunido más bienes que nadie. A partir del año mil, cuando el desarrollo económico, sobre todo el desarrollo de la construcción, exige una financiación que el juego normal de la producción no puede ofrecer, la Iglesia «desatesora», pone en circulación los tesoros acumulados. Por supuesto, eso se hace en un ambiente de milagros cuyo ropaje taumatúrgico no debe ocultarnos las realidades económicas. Si un obispo o un abad quieren ampliar o reconstruir su catedral o su monasterio, un millagro le hace descubrir inmediatamente el tesoro oculto que le permite, si no concluir, al menos iniciar su obra.

Durante el período —siglos XI y XII— en que los judíos ya no bastan para desempeñar el papel de acreedores que habían asumido hasta entonces y en el que los comerciantes cristianos no han tomado aún su relevo, los monasterios desempeñan el papel de «entidades de crédito».

La Iglesia, a lo largo de todo el período, protege al comerciante y le ayuda a vencer el prejuicio que le hace menospreciar a la clase señorial ociosa. La Iglesia se encarga de rehabilitar la actividad que lleva a la prosperidad económica y, del trabajo-castigo descrito en el Génesis —el hombre caído, como penitencia, debe ganar el pan con el sudor de su frente—, ella hace un valor de salvación.

Sobre todo se adapta a la evolución de la sociedad y le proporciona las consignas espirituales que necesita. Se vio en las cruzadas. Ofrece los ideales que son el contrapeso mecesario de las realidades difíciles. A lo largo de todo este período en el que la prosperidad se construye lentamente, en el que el dinero se expande, en el que la riqueza se convierte en un señuelo cada vez más

seductor, la Iglesia ofrece tanto a quienes triunfan y se inquietan por su triunfo —el Evangelio expresa una duda seria sobre la posibilidad de que un rico entre en el reino de los cielos— como a quienes continúan abrumados, una válvula ideológica: la apología de la pobreza.

El movimiento se concibe en el siglo XI, esboza reformas, numerosos intentos de vuelta a la simplicidad evangélica *(vita vere apostolica)*, inspira una reforma del clero en el sentido comunitario —el movimiento canonical que renueva la institución de los canónigos imponiéndolos la llamada regla de san Agustín— y se desarrolla a finales del siglo XI y comienzos del XII. Este movimiento hizo que nacieran nuevas órdenes que abogaban por la necesidad de ir al «desierto» a buscar de nuevo en la soledad los verdaderos valores de los que el mundo occidental parecía alejarse más y más, pero que, ensalzando el trabajo manual, organizando nuevas formas de actividad económica donde se combinaran los nuevos métodos de cultivo (barbecho trienal), el recurso más intenso a la cría de ganado productor de lana y promotor de la industria textil, y la adopción de las innovaciones técnicas (molinos, forjas), perpetuaron, transformándola a la vez, la tradición benedictina y su ejemplo económico.

El modelo llega de Italia, y probablemente, a través de los monjes griegos de san Basilio presentes en el Lacio, en Calabria y en Sicilia, hunde sus raíces en la gran fuente del monaquismo bizantino y oriental. San Nilo de Grottaferrata ya en el siglo X, después san Romualdo, fundador de los camaldulenses cerca de Rávena (1012) y san Juan Gualberto, fundador hacia el 1020 de Vallombrosa en la Toscana, son los inspiradores de los grandes fundadores de órdenes nuevas en torno al 1100, los creadores de los «monjes blancos» que surgen frente a los «monjes negros» tradicionales, los benedictinos. Esteban de Muret funda la orden de Grandmont en el 1074, san Bruno la Gran Cartuja en el 1084, Roberto de Molesme el Cister en el 1098, Roberto de Arbrissel Fontevrault en el 1101, san Norberto los premonstratenses en el 1120. La oposición entre el antiguo y el nuevo monaquismo queda simbolizada en la polémica entre el cluniacense Pedro el Venerable, abad de Cluny (1122-1156) y el cisterciense san Bernardo, abad de Claraval (1115-1154). A los adeptos de una espiritualidad donde lo esencial es el servicio divino, el *opus Dei,* en el que la masa de los siervos permite a los monjes quedar libres de obligaciones materiales, se oponen los que abogan por una mística que combine la oración con el trabajo manual practicado por los monjes juntamente con los hermanos conversos y los laicos; a los religiosos imbuidos de una sensibilidad que se alimenta en la magnificencia de las iglesias, en el esplendor de la liturgia, en la pompa de los oficios, se oponen los monjes apasionados por la simpli-

cidad, por las líneas puras sin adornos. Frente al románico barroco que se recrea en revestimientos suntuosos y en las extravagancias de una ornamentación tortuosa —la simplicidad románica es una creación encantadora, pero anacrónica, del siglo XX— el Cister adopta el gótico naciente más riguroso, más ordenado, desechando el detalle por lo esencial.

Pero, sobre todo, aparecen personajes marginales, anarquistas de la vida religiosa, que fomentan durante todo el período las aspiraciones de las masas hacia lo puro. Son los eremitas, poco conocidos aún, que surgen por toda la cristiandad, roturadores escondidos en los bosques donde se ven asaltados por los visitantes, situados en los lugares idóneos para ayudar a los viajeros a encontrar el camino, a atravesar un torrente o una pasarela, modelos no corrompidos por la política del clero organizado, directores de conciencia de ricos y de pobres, de almas en pena y de amantes. Con su cayado, símbolo de fuerza mágica y de transhumancia, con los pies descalzos y vestidos con pieles de animales salvajes, invaden el arte y la literatura. Son la encarnación de las inquietudes de una sociedad que, dentro del crecimiento económico y sus contradicciones, busca el refugio de una soledad presente incluso en el mundo y en sus problemas.

Pero el desarrollo y el éxito de las ciudades relegan a un segundo plano el antiguo y el nuevo anacronismo, las comunidades monásticas y a los solitarios vinculados a una sociedad rural y feudal. Adaptándose una vez más, la Iglesia permite que crezcan en su seno órdenes nuevas: los mendicantes. ¡Pero no sin dificultades, ni sin crisis! Hacia el 1170, Pedro Valdo, comerciante de Lyon, y sus discípulos, los Pobres de Lyon a quienes se llamará valdenses, llevan tan lejos su crítica a la Iglesia que acaban siendo expulsados de ella. En el 1206 el hijo de un rico comerciante de Asís, Francisco, da la impresión de aventurarse por el mismo camino. En torno suyo un grupo, al comienzo doce «pequeños hermanos», «hermanitos», «hermanos menores», tienen como único propósito, mediante la práctica de la humildad y de la pobreza absoluta acompañada de la mendicidad, ser un fermento de pureza en un mundo corrompido. La Iglesia se inquieta ante tanta intransigencia. Los papas y la curia romana, los obispos, quieren imponer a Francisco y a sus compañeros una regla, hacer de ellos una orden inserta en la gran orden que es la Iglesia. El desgarramiento de Francisco de Asís, atrapado entre su ideal desnaturalizado y su amor apasionado hacia la Iglesia y la ortodoxia, es dramático. Acepta, pero se retira. En la soledad de La Verna, poco antes de su muerte (1226), los estigmas son el desenlace, el precio y la recompensa de su angustia. A su muerte, su orden se halla durante mucho tiempo atenazada por la lucha entre los adeptos de la pobreza absoluta y los partidarios de una acomo-

dación al mundo. A la vez que la iniciativa de san Francisco daba a su pesar nacimiento a la orden de los Hermanos Menores a quienes se llamará franciscanos, un canónigo de la nobleza española, Domingo de Guzmán, aceptaba de mejor grado la regla de san Agustín para el pequeño grupo de predicadores que había reunido con el fin de volver a los herejes al camino de la ortodoxia, mediante la palabra y también la práctica de la pobreza. Contemporáneos, los Menores y los Predicadores «a quienes se llamará dominicos» son la esencia de las órdenes mendicantes que forman, en el siglo XIII, la nueva milicia de la Iglesia. Su originalidad, su virtud, consiste en dirigirse deliberadamente al medio urbano. Intentan dar respuesta a los problemas nuevos de esta nueva sociedad mediante la predicación, la confesión y el ejemplo. Trasladan los conventos del desierto a la multitud. El mapa de las casas franciscanas y dominicanas a finales del siglo XIII es el mapa urbano de la cristiandad. Y, no sin dificultades, han cambiado sus cátedras conventuales por cátedras universitarias en las que se instalan y brillan con una luz incomparable. Tomás de Aquino y Buenaventura, maestros en la Universidad de París, son dominico el primero y franciscano el segundo.

Sin embargo, a pesar de estas adaptaciones y de estos éxitos, la Iglesia, más bien que guiar la evolución de la cristiandad como había hecho en la alta Edad Media, la sigue. Desde finales del siglo XIII las nuevas órdenes —cistercienses y premonstratenses— se niegan a sí mismas y quedan trasnochadas. Incluso los mendicantes no consiguen una aceptación unánime: en un tiempo en que el trabajo se ha convertido en el valor básico de la nueva sociedad, pretender que se acepte el hecho de vivir de la mendicidad no es nada fácil. Dominicos y franciscanos, a los ojos de una parte del pueblo, se convierten en el símbolo de la hipocresía, y los primeros concitan odios añadidos por el modo en que se han puesto al frente de la represión de la herejía y por el papel que desempeñan en la Inquisición. Una revuelta popular asesina en Verona al primer «mártir» dominico, san Pedro mártir; la propaganda de su orden difundirá por doquier su imagen donde se le representa con el machete clavado en el cráneo (1252).

Los sínodos de la alta Edad Media marcaban pautas a la sociedad cristiana. Los concilios de los siglos XII y XIII siguen su evolución. El más célebre y el más importante de ellos, el concilio de Letrán (1215), que organiza la enseñanza y establece la comunión pascual obligatoria, es ya un *aggiornamento,* la recuperación de un retraso. El siglo XIII es el siglo de la «laicización» más que el de las catedrales y de las sumas escolásticas. En 1277 el obispo de París, Esteban Tempier, en una lista de errores (sílabo) donde condena doscientas diecisiete proposiciones y el arzobispo de Canterbury, el dominico

Roberto Kilwardby, en un documento similar, intentan poner freno a la evolución intelectual. De forma embarullada condenan el amor cortés y la relajación de las costumbres, el uso inmoderado de la razón en la teología y el comienzo de una ciencia experimental y racional. Este frenazo será eficaz en la medida en que tenía por objeto las tendencias vanguardistas que no se apoyaban en infraestructuras intelectuales suficientemente seguras. Pero a buen seguro, es un indicio de que la Iglesia, aunque no todos los clérigos aprobaran tales condenas, se había convertido más que en retrógrada, en «reaccionaria».

Es cierto que su monopolio ideológico se había visto seriamente amenazado. Ya desde las primeras manifestaciones del desarrollo de Occidente allá por el año mil se ponen de manifiesto tendencias que ponen en tela de juicio el liderato eclesiástico. Se trata de herejías limitadas. El campesino de Champaña Leutard que predica un evangelio poco ortodoxo a los habitantes de Vertus y de los alrededores, los herejes italianos de Monforte, los mismos de Milán, estrechamente vinculados al movimiento urbano, agrupados en la Pataria y muchos otros, agitan sólo durante un cierto tiempo, a una sola ciudad o en una región. De igual modo las herejías ilustradas de un Roscelino, de un Abelardo (si es que fue hereje), de su discípulo Arnaldo de Brescia que hace salir la herejía de las aulas para lanzarla a las calles de Roma donde amotina al pueblo contra el papa, no causan disturbios más que en círculos reducidos. La Iglesia, —por lo demás frecuentemente apoyada por los príncipes que le prestan de buena gana la ayuda de su «brazo secular»—, había actuado pronto y con dureza. En el 1022 se encienden en Orleans las primeras hogueras para los herejes.

Pero muy pronto se forma y se difunde un movimiento mucho más vasto y peligroso. Inspirado en las herejías orientales, en conexión con los bogomilos de los Balcanes, avanza a lo largo de los caminos de Italia hacia Francia y después hacia Europa central. Se compone de coaliciones heterogéneas de grupos sociales donde una parte de la nobleza, de nuevos burgueses, de artesanos —sobre todo de las clases urbanas— forman movimientos más o menos vinculados unos a otros bajo nombres diversos. El que más éxito tuvo fue el de los cataros. Los cataros son maniqueos. Para ellos hay dos principios igualmente poderosos: el bien y el mal. El Dios bueno se ve impotente ante el príncipe del mal, ya sea éste para unos un dios igual a él, o un diablo inferior, pero sublevado con éxito. El mundo terrestre y la materia que lo compone son creaciones del dios malo. La Iglesia católica es una Iglesia del mal. Frente al mundo, frente a su organización que es la sociedad feudal, frente a su guía que es la Iglesia de Roma, no puede haber más que una actitud de re-

chazo total. El catarismo se constituye muy pronto en iglesia, con sus obispos, con su clero, los *perfectos,* e impone a sus adeptos ritos especiales. Es una anti-Iglesia, un anticatolicismo. No le falta similitud, incluso lazos de conexión, con los demás movimientos heréticos del siglo XIII —valdenses, espirituales— y sobre todo con el movimiento más difuso en los confines de la ortodoxia y de la herejía que, por el nombre de su inspirador, el monje calabrés Joaquín de Flore, se le llamó joaquinismo. Los joaquinitas creen en tres épocas: la de la Ley o del Antiguo Testamento, que fue reemplazada por la de la justicia y del Nuevo Testamento, también corrompida y bajo la dirección de la Iglesia actual, que debe desaparecer para ceder el puesto al reino del amor y al evangelio eterno. Este milenarismo se manifiesta incluso en la espera de una fecha que debe señalar el fin de la sociedad y de la Iglesia corrompida y la llegada del orden nuevo: 1260. Pasa la fecha y muchos creen que la era joaquinita ha llegado con la elevación al pontificado de un papa que comparte sus ideas: Pedro Morone, Celestino V (1294). ¡Efímero pontificado! Celestino V tiene que abdicar al cabo de algunos meses y se le encierra en un convento donde muere muy pronto, no sin que a su sucesor Bonifacio VIII se le haga sospechoso de estar pringado en su muerte. El final de aquel período que, según palabras de Dante, fue «el gran negativo» es, después del 1277, el símbolo de un giro en la historia de la cristiandad.

La Iglesia, a finales del siglo XIII, había quedado vencedora. Al fracasar contra el catarismo y las herejías similares los medios habituales y pacíficos, recurrió a la fuerza. Primero a la guerra. Fue la cruzada de los albigenses, terminada con la victoria de la Iglesia ayudada por la nobleza de la Francia del norte y, finalmente, tras no pocas reticencias, por el rey de Francia mediante el tratado de París (1229). Después a la represión organizada por una nueva institución: la Inquisición. En el plano institucional, después de enormes dificultades, la Iglesia había ganado prácticamente la partida a comienzos del siglo XV. En el plano moral, la había perdido ante el juicio de la historia.

Se han definido a veces las grandes herejías de los siglos XII y XIII como herejías «antifeudales». Si para el análisis del detalle histórico el término es discutible, en el marco de una explicación global es perfectamente válido.

Al poner en tela de juicio la estructura misma de la sociedad, esas herejías atacaban a lo que la constituía en el fondo: la feudalidad.

Feudalidad y movimiento urbano son dos aspectos de una misma evolución que organiza a la vez el espacio y la sociedad. Aceptando la terminología

de Daniel Thorner, la sociedad del Occidente medieval es una sociedad campesina que, como toda sociedad campesina, tiene un cierto porcentaje «minoritario» de ciudades que, en el caso particular de la sociedad occidental, ha estado dominado por un sistema definido con el término de feudalismo.

En este esbozo que no pretende más que situar la feudalidad en la evolución del Occidente entre los siglos X y XIV, contentémonos con resumir su implantación según Francois Ganshof, su evolución en una región, la del Macones, según Georges Duby y sus fases según el parecer de Marc Bloch.

La feudalidad es ante todo el conjunto de lazos personales que unen entre sí en una jerarquía a los miembros de las capas dominantes de la sociedad. Estos lazos se apoyan en una base «real»: el beneficio que el señor otorga a su vasallo a cambio de un cierto número de servicios y de un juramento de fidelidad. El feudalismo, en sentido estricto, es el homenaje y el feudo.

El señor y su vasallo quedan unidos mediante el contrato de vasallaje. El vasallo presta homenaje a su señor. Los textos más antiguos donde aparece el texto se refieren al condado de Barcelona (1020), al condado de la Cerdaña (1035), al Languedoc oriental (1033) y al Anjou (1037). Se extiende por Francia en la segunda mitad del siglo XI y aparece por vez primera en Alemania en el 1077. El vasallo coloca sus manos juntas en las de su señor que las cierra sobre las de su vasallo y éste expresa su voluntad de darse al señor según una fórmula de este tenor: «Sire, yo me hago hombre vuestro» (Francia, siglo XIII). A continuación hace un juramento de fidelidad, le da su fe, y puede añadir, como en Francia, el beso que hace de él un «hombre de boca y de manos». Tras el contrato de vasallaje, el vasallo debe a su señor el *consilium,* el consejo, que consiste en general en la obligación de participar en las asambleas convocadas por el señor, en especial la obligación de hacer justicia en nombre suyo, y el *auxilium,* la ayuda, sobre todo militar y eventualmente financiera. El vasallo debe contribuir por lo tanto a la administración, a la justicia y al ejército señoriales. Como contrapartida el señor debe a su vasallo la protección. El señor, en general con el parecer de su consejo, puede dictar sanciones contra el vasallo infiel, contra el «felón», de las que la principal es la confiscación de su feudo. A la inversa, el vasallo puede «des-afiar», es decir, retirar su fe, no fiarse más del señor que quebranta sus compromisos. En teoría, este «des-afío», que se establece primero en Lotaringia a finales del siglo XI, debe ir acompañado de una proclamación solemne y de la renuncia al feudo.

Aquí se aprecia que lo esencial gira en torno al «feudo». La palabra aparece en el oeste de Alemania a comienzos del siglo XI y se extiende, en su acepción técnica, a finales del mismo siglo sin que se le emplee por doquier

ni siempre en ese sentido preciso. Es más bien un término de juristas e historiadores modernos que un vocablo de la época. Lo más importante es que en la mayoría de los casos el feudo es una tierra. Esto hace que la feudalidad se apoye en una base rural y que sea ante todo un sistema de posesión y de explotación de la tierra.

La concesión del feudo por parte del señor al vasallo tenía lugar en el curso de una ceremonia, la investidura, que consistía en un acto simbólico, en la entrega de un objeto (estandarte, cetro, bastón, anillo, machete, guante, puñado de paja, etc.). Tenía lugar, en general, tras el juramento de fidelidad y de vasallaje. Antes del siglo XIII no se consignó por escrito en un acta más que en casos excepcionales. La feudalidad es el mundo del gesto, no de la escritura.

Lo que garantiza el creciente dominio del vasallo sobre su feudo es, evidentemente, la herencia del mismo, pieza esencial del sistema feudal. Esta evolución se produce muy pronto en Francia, en el siglo X y comienzos del siglo XI. Fue más tardía en Alemania y en Italia del norte, donde quedó introducida por Conrado II en el 1037. En Inglaterra no se generaliza hasta el siglo XII.

Lo que permite el juego político en el sistema feudal, fuera de los casos de ruptura del contrato de vasallaje, es la diversidad de los compromisos de un mismo vasallo. Al ser casi cada vasallo el hombre de varios señores a la vez, esta situación que le puede poner en aprietos, le permite también en no pocos casos guardar hacia el señor más generoso una fidelidad de preferencia. Para prevenirse contra la anarquía que podría resultar de este hecho, los señores más poderosos intentan, sin lograrlo siempre, hacer que sus vasallos les presten un juramento preferente, superior al que prestan a los demás señores, el juramento «ligio». Éste es el que intentarán obtener de todos los vasallos de su reino los soberanos. Pero aquí nos encontramos con otro sistema distinto del feudal: el sistema monárquico, que veremos más adelante.

La evolución de un feudalismo regional, como el que Georges Dubvy ha analizado en la región del Macones en los siglos XI y XII, pone de manifiesto cómo concretamente el sistema feudal tal como acabamos de describirlo abstracta y esquemáticamente se basa en una explotación de la tierra por medio de la dominación de la jerarquía feudal —señores y vasallos— sobre los campesinos y sobrepasa el ámbito del contrato de vasallaje para garantizar a cada señor, grande o pequeño, un conjunto de derechos inmensamente amplios sobre su señoría o su feudo. La explotación rural, el dominio, es la base de una organización social y política: la señoría.

Georges Duby insiste en un hecho capital y que no es exclusivo del Macones. El centro de la organización feudal es el castillo. Uno de los gran-

des fenómenos de la historia occidental de los siglos X al XIII es la aparición de castillos cuyo aspecto militar no debe ocultarnos su significado mucho más amplio.

A finales del siglo X, la estructura social del Macones es aún, superficialmente, la de la época carolingia. La principal frontera es la que separa los libres de los siervos, y muchos campesinos son aún libres. Aún parece que se respeta el poder condal, expresión del poder público. Pero las cosas cambian rápidamente y se instala la feudalidad. Y no es que el feudo se extienda mucho en la región. Pero el castillo se convierte en el centro de una señoría que absorbe poco a poco todos los poderes: económico, judicial y político. En el 971 aparece el título caballeresco y en el 986 el primer tribunal privado, el de la abadía de Cluny; en el 988 un señor, el conde de Chalón, recauda impuestos por vez primera a los campesinos tanto libres como siervos. La última mención de un tribunal vicario independiente de un señor data del 1004 y la última sentencia dictada por un tribunal condal contra el señor de un castillo, del 1019. A partir del 1030 se instaura el contrato de vasallaje y en el 1032 el *nobilis* desaparece para dejar paso al *miles.* Mientras que el conjunto de los campesinos ve con muy pocas excepciones —propietarios de un alodio, ministriles— cómo sus condiciones tienden hacia la uniformidad en el seno de una inmensa clase de «villanos», una jerarquía se establece en el grupo señorial. Hacia el 1075 la caballería, «ante todo clase de fortuna y de género de vida», se convierte en «una casta hereditaria, una verdadera nobleza». Sin embargo consta de dos escalones según «el reparto de poderes sobre los humildes»: el más elevado es el de los sires del castillo *(domini, castellani)* que ejercen sobre un territorio de una cierta importancia todos los poderes públicos (el antiguo *ban* real); el más bajo es el de los simple caballeros «que no cuentan más que con un pequeño número de dependientes personales». Desde su castillo el señor es el dueño de un territorio donde él ejerce su *ban* o conjunto de poderes, tanto privados como públicos: es la señoría llamada «banal» (por más que el término *bannus* fuera bastante raro en esa época).

Hacia el 1160 se esbozan nuevos cambios y, entre 1230 y 1250, se establece una nueva sociedad feudal. «La señoría del castillo deja de ser la pieza maestra en la organización de los poderes banales.» Primero se disuelve más o menos en una nivelación de la nobleza que permite que las «casas fuertes» de los pequeños caballeros de pueblo se levanten en promontorios y, a comienzos del siglo XIII, dupliquen la serie de castillos de los siglos XI y XII. Se ve atacada por arriba y por abajo. Por abajo a causa de una relajación progresiva del dominio de los señores sobre los «villanos» y por arriba a causa

del desposeimiento de una parte de los poderes de los señores del castillo en beneficio de una pequeña minoría de nuevos poderosos: los grandes señores, los príncipes y sobre todo el rey. En 1239 el Macones queda anexionado al dominio real, con lo que acaba el feudalismo clásico.

Marc Bloch distingue dos clases de «edades feudales». La primera, hasta mediados aproximadamente del siglo XI, corresponde a la organización de un espacio rural casi estable en el que los intercambios son escasos e irregulares, la moneda rara y el salariado casi inexistente. La segunda es el producto de las grandes roturaciones, del relanzamiento del comercio, de la difusión de la economía monetaria, de la superioridad cada vez mayor del comerciante sobre el productor.

Georges Duby ha hallado en el Macones esta distinción de períodos, pero sitúa un siglo más tarde, hacia el 1160, el punto de inflexión entre ambos, «el momento en que la época de los feudos, de los censos y de los principados feudales sucede al de las castellanías (señorías de castillo) independientes».

Los historiadores describen la evolución y las fases del feudalismo medieval mediante la referencia a la evolución económica. Georges Duby, para quien «a partir de mediados del siglo XI, los movimientos social y económico van en direcciones opuestas: el uno, que se ralentiza, va hacia la compartimentación en clases, en grupos cerrados; el otro, que se acelera, prepara una liberación, una flexibilidad de todos los marcos sociales», en el fondo es del parecer de Marc Bloch. Yo no estoy seguro de que los dos movimientos no vayan por más tiempo en el mismo sentido. La señoría feudal organiza la producción y, de buena o de mala gana, la transmite a ese grupo de ciudadanos, de comerciantes que dependen de ella durante mucho tiempo. Es cierto que, a la larga, el progreso de la burguesía urbana socava la feudalidad pero, a finales del siglo XIII, está aún lejos de dominarla, ni siquiera en el plano económico. Será menester esperar aún siglos para que la distancia creciente entre el poder económico y la debilidad social y política de las capas superiores urbanas produzca las revoluciones burguesas de los siglos XVII y XVIII.

La evolución económica ayuda a una gran parte de la clase campesina a mejorar su suerte: en las tierras recién roturadas, los «huéspedes» campesinos consiguen franquicias y libertades que se observan sobre todo en el aspecto urbano o semiurbano de las «villanuevas», «villafrancas», «bastidas», para no hablar más que de la terminología neolatina. En el conjunto de las tierras occidentales se generaliza en el siglo XIII un movimiento de liberalización que mejora la condición jurídica de los campesinos, si no ya su situación material. La limitación de las exacciones señoriales, con la sustitución del

trabajo personal y gratuito por una redención la mayor parte de las veces fija —el «censo», la determinación de una cantidad fija para las principales redenciones «talla abonada»—, determinación que se efectúa mediante «actas» —el escrito que reemplaza al gesto favorece, por lo menos al principio, la liberación social—, son el signo y el instrumento de una cierta promoción de las capas campesinas, sobre todo de la más afortunada, la de los «labradores», propietarios de su yunta y de sus aperos de labranza, frente a la masa de los «peones» o «braceros».

Pero esta evolución, sobre todo a partir del siglo XIII, no favorece a la pequeña y mediana caballería que se endeuda con mayor rapidez de la que se enriquece y tiene que vender una parte de sus tierras. En el Macones, el último préstamo autorizado por caballeros data de 1206 y, a partir de 1230, los pequeños caballeros alodiales se hacen pagar su homenaje, transforman sus alodios en feudos y, excepto la reserva, van vendiendo su herencia parcela tras parcela. Los beneficiarios son los señores más poderosos quienes, si no son ricos por falta de liquidez, pueden fácilmente pedir prestado; las iglesias, sobre todo las iglesias urbanas que, mediante las limosnas, llevan a cabo un drenaje de la moneda y, finalmente, los nobles enriquecidos, algunos campesinos y sobre todo los burgueses. La crisis que comienza a afectar las rentas de los señores, la «renta feudal», desembocará en el siglo XIV en una crisis general que será esencialmente una crisis de la feudalidad.

A ese nivel de la evolución histórica que se llama política, los fenómenos se muestran a veces complejos, perdidos en el detalle de los hombres, de los acontecimientos y de los textos de los historiadores, a menudo seducidos por esas apariencias superficiales. La historia política del Occidente medieval es especialmente complicada porque refleja la enorme división debida a la fragmentación de la economía y de la sociedad y al acaparamiento de los poderes públicos por parte de los jefes de esos grupos más o menos aislados, una de las principales características, como se ha visto, de la feudalidad. Pero la realidad medieval del Occidente no es sólo esta atomización de la sociedad y de su gobierno, sino también el encastramiento horizontal y vertical de los poderes. Entre esa multitud de señores, la Iglesia y las iglesias, las ciudades, los príncipes y los reyes, los hombres de la Edad Media no saben exactamente de quién o de quiénes dependen políticamente. Incluso en los ámbitos de la administración y de la justicia, los conflictos de jurisdicción que llenan la historia medieval ponen de manifiesto esta complejidad.

Puesto que conocemos el final de la historia, podemos tomar como hilo conductor para su estudio la transformación de los Estados.

Pasado el año mil, dos personajes parecen encargarse de guiar a la cristiandad: el papa y el emperador. El conflicto entre ambos va a ocupar la escena durante todo el período. Teatro de ilusiones tras el cual se desarrollarán las cosas más importantes.

Tras la muerte de Silvestre II (1003), el papado no hace un papel muy brillante. Cae bajo los golpes de los señores del Lacio, después, a partir del 1046, bajo los de los señores alemanes, pero se repone muy pronto. Incluso libera a toda la Iglesia de la intervención de los señores laicos. La llamada reforma gregoriana, que toma su nombre de Gregorio VII (1073-1085), no es más que el aspecto más externo del gran movimiento que impulsa a la Iglesia hacia un retorno a las fuentes. Se trata de restaurar, frente a la clase de los guerreros, la autonomía y el poder de la clase clerical. Esta debe renovarse y delimitarse por sí misma: de ahí la lucha contra la simonía y la lenta instauración del celibato eclesiástico. De ahí el intento por fundamentar la independencia del papado, reservando a los cardenales la elección del papa (decreto de Nicolás II de 1059). De ahí, sobre todo, los esfuerzos por sustraer al clero de la influencia de la aristocracia laica, por arrebatar al emperador y, más allá de él, a los señores, el nombramiento y la investidura de los obispos, y por someter el poder temporal al poder espiritual, haciendo que se humille la espada temporal ante la espiritual o, incluso, poniendo ambas a disposición del papa.

Gregorio VII parece haberlo logrado al humillar al emperador Enrique IV en Canosa (1077). Pero el penitente imperial tomará muy pronto su desquite. Urbano II, más prudente, prosigue la obra de forma más profunda y recurre al truco de la cruzada para agrupar a toda la cristiandad bajo su autoridad. El año 1122 se firma un compromiso en Worms: el emperador deja en manos del papa la investidura «por el báculo y el anillo», promete respetar la libertad de las elecciones y de las consagraciones, pero conserva la investidura «por el cetro» respecto al poder temporal de los obispados.

La lucha, bajo una forma u otra, se reaviva con Federico I Barbarroja (1152-1190) y alcanza su paroxismo con Federico II en la primera mitad del siglo XIII. Finalmente el papado parece haber salido definitivamente victorioso. Federico II muere en el 1250 y deja el Imperio sumido en la anarquía del Gran Interregno (1250-1273). Pero al encarnizarse contra un ídolo con los pies de barro, contra un poder anacrónico como es el del emperador, el papa ha olvidado «e incluso ha favorecido» la aparición de un poder nuevo, el de los reyes.

El conflicto entre el más poderoso de ellos, el rey de Francia Felipe el Hermoso, y el papa Bonifacio VIII termina con la humillación del pontífice, que incluso es abofeteado en Anagni (1303), y con el destierro, o mejor con la «cautividad» del papado en Aviñón (1305-1376). El enfrentamiento, en la primera mitad del siglo XIV, entre el papa Juan XXII y el emperador Luis de Baviera, no significará más que la supervivencia de estas luchas, que permitirá a los partidarios de Luis, sobre todo a Marsilio de Padua en su *Defensor pacis* (1324), definir una nueva cristiandad donde los poderes temporal y espiritual se hallan claramente separados. La defensa del carácter laico de los poderes alcanza con él la categoría de ideología política. El último gran partidario de la mezcla de poderes, Dante, el último gran hombre de la Edad Media, a la que resumió en su obra genial, murió con la mirada vuelta hacia el pasado en el año 1321.

Entre las monarquías y los Estados herederos del poder político que se construyen entre los siglos XI y XIV, ni siquiera los más fuertes pueden considerarse asegurados dinásticamente, ni definidos desde el punto de vista territorial. Para no aducir más que un ejemplo, todo el oeste de la Francia de esa época está —y seguirá estando hasta el siglo XV— en equilibrio entre Francia e Inglaterra. Pero el futuro se vislumbra ya en la formación de conjuntos territoriales que, a través de avances y de retrocesos, de constantes metamorfosis, se encaminan hacia la integración de las pequeñas células medievales. Los soberanos fueron los rapsodas de la cristiandad medieval. Hay tres logros importantes que ocupan el primer plano Inglaterra, después de la conquista normanda (1066), es la primera en ofrecer, bajo Enrique I (1110-1135) y, sobre todo, bajo el Plantagenét Enrique II (1154-1189), la imagen de una monarquía centralizada. A partir del 1085, el libro del Juicio final, el *Domesday Book,* compila las posesiones y los derechos reales y ofrece una base incomparable a la autoridad real. Sólidas instituciones financieras (por ejemplo la Corte del *Exchequer)* y funcionarios estrechamente dependientes del trono (los *sheriffs)* completan esta obra. Una grave crisis estalla a comienzos del siglo XIII y se mantiene durante décadas. Juan sin Tierra se ve obligado a aceptar que el poder real sea limitado por la *Carta Magna* (1215) y, después de la revuelta de la pequeña nobleza, dirigida por Simón de Montfort, las *Provisiones de Oxford* vigilan aún más estrechamente a la monarquía. Pero Eduardo I (1272-1307) e incluso Eduardo II (1307-1327) saben restaurar el poder real al aceptar un control parlamenta-

rio que obliga a nobles, eclesiásticos y burgueses de las ciudades a colaborar con el gobierno. Las guerras entabladas, victoriosas sobre los galeses, desgraciadas contra los escoceses, mostraron a los ingleses un armamento y tácticas nuevas e hicieron participar a una parte del pueblo tanto en la acción militar como en el gobierno local y central. A comienzos del siglo XIV, Inglaterra es la más moderna, la más estable de las naciones cristianas, lo que permitirá a ese pequeño Estado, que cuenta con poco más de cuatro millones de habitantes, conseguir, al iniciarse la guerra de los Cien Años, brillantes victorias sobre el coloso francés con sus catorce millones de habitantes.

La Francia de comienzos del siglo XIV no carece, sin embargo, de prestancia. Sus progresos bajo la monarquía de los capetos han sido más lentos, pero quizá más seguros. Entre la elección de Hugo Capeto (987) y la llegada de Luis VII (1137) los débiles monarcas capetos ven sus fuerzas absorbidas por las luchas oscuras y siempre renovadas contra los pequeños señores, llenos de rapacidad y atrincherados en sus torreones de la Isla de Francia. Por otra parte, dan una triste imagen ante sus grandes vasallos, de los que el más poderoso, el duque de Normandía, añade a su ducado en el año 1066 el reino inglés y más tarde, a mediados del siglo XII, los vastos dominios de los Plantagenêts. Sin embargo, desde 1124, Francia demostró su adhesión al rey y su cohesión frente a la amenaza del emperador alemán, que se ve obligado a retroceder. Los capetos fundamentan su creciente poder en el engrandecimiento del dominio real, una vez purgado de sus buitres feudales. Los progresos ya son visibles bajo Luis VII (1137-1180), fulgurantes bajo Felipe Augusto (1180-1223) y se extienden y se consolidan bajo Luis VIII (1223-1226), Luis IX (san Luis) (1226-1270), Felipe el Atrevido (1270-1285) y Felipe IV el Hermoso (1285-1314). La base financiera del poderío real francés continúa siendo débil: el rey obtiene la parte esencial de sus recursos de su dominio, es decir, «vive de lo suyo», pero tiene en su mano la administración y después la institución, bajo Felipe Augusto, de los «bailios» o «senescales» y de los «prebostes» y después la ampliación y la especialización del Consejo de la Corte del rey, en el ámbito de las finanzas y sobre todo en el de la justicia, con el Parlamento organizado por Felipe el Hermoso en 1303 y que atrae hacia sí un número creciente de litigios gracias al éxito ininterrumpido de la «apelación» al rey. Lo mismo que en Inglaterra, los Estados generales, compuestos de prelados, de barones y de burgueses ricos de las buenas ciudades, reunidos por Felipe el Hermoso, representan más una ayuda que una limitación de poder para el rey y sus consejeros los «legistas», formados en las universidades e imbuidos de derecho romano puesto al servicio del soberano «emperador en su reino».

En 1315, después de la muerte de Felipe el Hermoso, se produce una reacción feudal, pero en 1328 el cambio de dinastía, la sustitución de los Capetos por los Valois (1328), se lleva a cabo sin dificultades. A lo sumo, la nueva dinastía parece más abierta a las influencias feudales, todavía muy fuertes en la corte de París.

El papado es quien logra el tercer éxito de la monarquía centralizadora. Tal éxito debe muy poco al poder temporal del papa, a la base territorial que le ofrece el pobre Patrimonio de san Pedro. El papado, asegurando su poder sobre los obispos, canalizando los recursos financieros de la Iglesia «no sin provocar en Inglaterra y en Francia, por ejemplo, vivas protestas», poniéndose a la cabeza de la codificación del derecho canónico, se transforma, en el siglo XII y sobre todo en el XIII, en monarquía supranacional eficaz. No sólo resistirá al destierro de Aviñón, sino que afianzará su poder sobre la Iglesia.

Los éxitos de la unificación monárquica son menores en la península Ibérica donde, a pesar de ciertas uniones pasajeras, los reinos se mantienen separados. Portugal (reino desde 1140), Navarra, Castilla, que absorbe León a partir del 1140 y Aragón —sin contar la persistencia del dualismo Aragón-Cataluña bajo la unión política lograda en el 1137—, parecen formaciones duraderas. Pero cada reino realiza en sus fronteras, cambiantes al unísono con los avances de la Reconquista y las combinaciones dinásticas, notables progresos en la centralización. En Castilla, el reinado de Alfonso X el Sabio (1252-1284) es la época de la redacción del gran *Código de las Siete Partidas* y, gracias al favor real, del esplendor de la Universidad de Salamanca. La corona de Aragón que, siguiendo el impulso de los catalanes, se apasiona por sus horizontes mediterráneos, es una gran potencia bajo Jaime el Conquistador (1213-1276) y, después de la partición del reino (1262), florece el reino de Mallorca, con su capital Perpiñán y sus ciudades de Mallorca y de Montpellier, donde los reyes residen gustosamente. Las condiciones especiales de la Reconquista y de la repoblación de la península Ibérica son las que han permitido al pueblo participar ampliamente en el gobierno gracias a las asambleas locales especialmente activas.

El fracaso de la centralización monárquica es más ostensible en Italia y en Alemania. En Italia, el poder temporal de los papas en el centro de la península y la autoridad imperial en el norte impiden el aglutinamiento territorial. El juego de las facciones, de los partidos, entre las ciudades o en el interior de cada ciudad, se ordena más o menos alrededor de los mil episodios que presenta la lucha entre güelfos y gibelinos. En el sur, el reino de Ñapóles o de las Dos Sicilias, a pesar de los esfuerzos de los reyes normandos, alemanes (Federico II funda en Ñapóles la primera universidad del Estado en el 1224 y

mantiene a raya la feudalidad mediante las constituciones de Melfi) y angevinos, ve cómo se suceden una tras otra las dominaciones extranjeras como para llegar a una administración sólida.

En Alemania, el espejismo italiano aleja a los emperadores de las realidades germánicas. Federico Barbarroja parece haber impuesto a los feudales el poder real, sobre todo cuando consigue triunfar en 1181 sobre el más poderoso señor alemán, Enrique el León, duque de Sajonia y de Baviera. Pero las querellas dinásticas, las guerras entre los pretendientes a la corona y el interés creciente por una Italia que cada vez es más rebelde conducen, con el Gran Interregno (1250-1273), al fracaso de la centralización monárquica. Las fuerzas políticas vivas de Alemania a finales del siglo XIII son —en las fronteras de la colonización en el norte y en el este— las ciudades de la Hansa y las casas principescas antiguas o nuevas. En el 1273, un pequeño príncipe alsaciano, Rodolfo de Habsburgo, ciñe la corona imperial y aprovecha su paso por el trono para establecer en el sudoeste, en Austria, en Estiria y en Carintia, las bases de la futura fortuna de su dinastía. Al este y al norte, las querellas dinásticas, la parcelación feudal y la imprecisión de las fronteras son una remora para la autoridad del poder central, minado además por la colonización germánica.

En Dinamarca, tras varios altibajos, la *realeza* parece triunfar sobre los feudales a comienzos del siglo XIV, pero el rey es tan pobre que, en 1319, debe hipotecar su país a su acreedor, el conde de Holstein. En Suecia, la realeza se ha hecho electiva en el siglo XIII, pero la familia de los Folkungar logra imponerse durante un cierto tiempo con Magnus Laduslas (1274-1290) y después, sobre todo, con Magnus Eriksen (1319-1332). Noruega parece la más favorecida a este respecto. Haakón V el Viejo (1217-1263) controla la aristocracia tanto laica como eclesiástica y convierte la monarquía en hereditaria.

En Polonia, la monarquía acaba con Boleslao el Atrevido, coronado en Gniezno el día de Navidad del 1076. La dinastía de los Piasts continúa, no obstante, con duques, muchos de los cuales no han olvidado el afán unificador, como Boleslao Boca Torcida (1102-1138) y Mesco el Viejo, después de 1173. Pero también aquí las revueltas de los feudales laicos y eclesiásticos, directa o indirectamente ayudados no sólo por los alemanes, sino también por los checos y los húngaros, convierten Polonia en un grupo de ducados independientes cuyo número aumenta a lo largo del siglo XIII. En 1295, Przemysl de Gran Polonia restaura en beneficio propio la realeza polaca, pero, después de él, dos reyes de Bohemia toman el título de rey de Polonia y será preciso esperar la consagración, celebrada en Cracovia esta vez (1320), de un pequeño señor de Cujavie, Ladislao el Breve, para que se consolide la *Coro-*

na regni Poloniae. Su hijo será Casimiro el Grande (1333-1370). Pero entre tanto, Conrado de Masovía ha llamado imprudentemente a los caballeros teutónicos contra los prusianos, y los teutónicos, apoyados en los nuevos obispados de Thorn (Torun), Kulm (Chelmno) y Marienwerder, fundan un Estado alemán y, tras la conquista de Prusia, invaden en 1309 la Pomerania de Gdansk y hacen de su castillo de Marienburg (Malbork) una verdadera capital.

El caso de Bohemia es más complejo. A finales del siglo XII, Otakar I (1192-1230) se hace coronar rey en 1198 y establece el carácter hereditario de la corona en la dinastía de los Przemyslidas. Pero los reyes de Bohemia actúan también como príncipes imperiales y desarrollan en Alemania un juego peligroso. Otakar II (1253-1278), a quien se apoda el «Rey de oro» por el fasto de su corte, no se contenta con su cargo de elector del Imperio y solicita para sí la corona imperial. A sus territorios de Bohemia y de Moravia añade, por medio de la conquista, Austria, Estiria, Carintia y Carniola. Pero choca con Rodolfo de Habsburgo quien, elegido en su lugar, le aplasta en la batalla de Dürnkrut en 1278. El sueño de la gran Bohemia ha terminado, aunque no el sueño alemán, que realiza en el siglo XIV el rey de una nueva dinastía extranjera, Carlos de Luxemburgo, el emperador Carlos IV. Sin embargo, la realidad es la creciente colonización de Bohemia por parte de los inmigrantes germánicos.

En Hungría, las numerosas querellas de sucesión suscitadas durante los siglos XI y XII habían debilitado a los Arpadios, descendientes de san Esteban que, entre los alemanes y sobre todo los bizantinos tentados durante un momento por la anexión de Hungría, habían logrado ampliar su reino en Transilvania, en Eslovenia y en Croacia. Bela III (1173-1196), casado con una hermana de Felipe Augusto, parece asentar sólidamente la monarquía, pero la clase ascendente de los feudales impone en 1222 a su hijo Andrés II una Bula de Oro que se ha llamado impropiamente Carta Magna de Hungría. Ésta, más que asentar las libertades nacionales, asegura la supremacía de los nobles, que conducen rápidamente al país a la anarquía. La muerte del último de los Arpadios, ocurrida en 1301, origina además una crisis que había de imponer a Hungría soberanos extranjeros.

El primero de agosto de 1291, los hombres del valle de Uri, la libre comunidad del valle de Schwyz y la asociación de los hombres del bajo valle de Nidwalden se juramentan en una liga perpetua, como muchas otras que había entre las comunidades urbanas o montañesas, contra la amenaza de los Habsburgo. Era difícil prever que éste iba a ser el núcleo fundador de una organización política original: la confederación helvética. El 15 de noviembre

de 1315, en Morgarten, la liga conseguía contra Leopoldo de Habsburgo una victoria completa. La fortuna militar de los suizos se anunciaba al mismo tiempo que su futuro político.

En el momento en que la cristiandad occidental alcanza su apogeo, pero se prepara para afrontar una crisis y una profunda transformación, podemos preguntarnos a qué formas y a qué fuerzas corresponderá tomar el relevo de la feudalidad que, fuerte todavía desde el punto de vista económico y social, declina ya bajo el punto de vista político. Se podría pensar que tal privilegio corresponde a las ciudades, cuya prosperidad crece constantemente, cuyo brillo cultural es incomparable y que, al lado de éxitos económicos, artísticos, intelectuales y políticos, consiguen incluso triunfos militares. En 1176, las más precoces de ellas, las ciudades de Italia del norte, habían infligido a Federico Barbarroja, en Légano, un desastre que dejó estupefacto al mundo feudal. Y en 1302, en Courtrai, la infantería de las ciudades flamencas destroza a la flor de la caballería francesa que dejó en sus manos las quinientas espuelas de oro que bautizaron la batalla. A Genova, Florencia, Milán, Siena, Venecia, Barcelona, Brujas, Gante, Yprés, Bremen, Hamburgo y Lübeck parece que les pertenece el futuro. Y sin embargo, la Europa moderna no se construirá en torno a las ciudades, sino al de los Estados. La base económica de las ciudades no bastará ni para asentar un poderío político de primer orden, ni siquiera para establecer una fuerza económica de envergadura. A medida que el gran comercio deja de apoyarse con preferencia en las mercancías de lujo para hacerlo también en materias pesadas (cereales en primer lugar), el centro urbano va dejando de ofrecer las dimensiones requeridas. Ya a finales del siglo XIII, las ciudades no consiguen imponerse si no es encuadrándose en confederaciones urbanas: ésa es la solución hanseática, o bien reuniendo en torno a ellas unos arrabales rurales, un territorio cada vez más amplio: es la solución flamenca (Brujas y Gante consiguen tanta fuerza de su «franco» como de su comercio externo) y, sobre todo, la italiana: las ciudades de Liguria, de Lombardía, de Toscana, de Venecia y de Umbría crean un *contado* esencial. La más urbanizada quizá de todas ellas, Siena, donde la banca ha dejado ya atrás sus más gloriosos momentos —en el siglo XIII—, expresa de manera perfecta en su arte esta necesidad que la ciudad siente del campo. Los frescos del Palacio Municipal, en los que Ambrogio Lorenzetti representa entre 1337 y 1339 en honor de sus ciudadanos, *El bueno y el mal gobierno,* no separan la ciudad, a pesar de que se halla cerrada por murallas y erizada

de torres y de monumentos, de su campiña, de su indispensable *contado.* Venecia no se prolongará más que por su *Terra ferma.* Quizá fuera difícil preverlo en el 1300. Pero el tiempo de los islotes, de los puentes, de las pequeñas células está en vías de desaparición, al mismo tiempo que la feudalidad. Comienza a imponerse un tipo distinto de organización del espacio: el de los Estados territoriales. Las gentes perspicaces de la época aprecian esa realidad en el aspecto demográfico. Pierre Dubois piensa que el rey de Francia es el más poderoso soberano de la cristiandad puesto que es el que cuenta con mayor cantidad de subditos, y Marsilio de Padua hace de la población una de las fuerzais principales de los Estados modernos. Pero ese número no se puede dar más que en una gran superficie y el progreso comienza a reclamar la unificación de grandes extensiones.

Capítulo 4

La crisis de la cristiandad (siglos XIV-XV)

Si la mayoría de los Estados cristianos, a comienzos del siglo XIV, se hallan aún entre fronteras movedizas, la cristiandad en su conjunto ya se ha estabilizado. Como ha dicho A. Lewis, es «el fin de la frontera». La expansión medieval ha terminado. Cuando se reemprenda de nuevo, a finales del siglo XV, se tratará ya de un fenómeno distinto. Por el contrario, el tiempo de las grandes invasiones parece haber terminado. Las incursiones mongolas de 1241-1243 dejaron en Polonia y en Hungría terribles señales, sobre todo en este último país, donde la invasión de los cumanos, empujados por los mongoles, acrecentaron la anarquía y dieron a los húngaros un rey, Ladislao IV (1272-1290), medio cumano y medio pagano, contra el que el papa Nicolás IV predicó una cruzada. Pero sólo se trata de algunas incursiones, después de las cuales las heridas van cicatrizando con rapidez. La Pequeña Polonia y la Silesia, tras el paso de los tártaros, experimentan una nueva ola de roturaciones y de progreso agrícola y urbano. Pero la cristiandad, en el giro del siglo XIII al XIV, no solamente se detiene sino que retrocede. Ya no hay más roturaciones, más conquista del suelo, e incluso las tierras marginales, ganadas para el cultivo bajo la presión demográfica y la preocupación por la expansión, quedan abandonadas porque su rendimiento es realmente bajo. En algunos lu-

gares se anuncia la deforestación. Comienza el abandono de los campos e incluso de las aldeas y aparecen los *Wüstungen* (estudiados por Wilhelm Abel y sus discípulos). La construcción de las grandes catedrales se interrumpe antes de terminarlas. La curva demográfica comienza a bajar. El alza de los precios se detiene y se inicia una depresión

Al lado de estos grandes fenómenos de conjunto, otros acontecimientos, algunos de los cuales han llamado la atención de los contemporáneos mientras que otros sólo han tenido trascendencia a los ojos de los historiadores modernos, anuncian que la cristiandad entra en crisis.

Una serie de huelgas, de motines urbanos, de revueltas, sobre todo en Flandes, estallan en el último tercio del siglo XIII (en Brujas, Douai, Tournai, Provins, Ruán, Caen, Orleans y Béziers en el año 1280; en Toulouse, en 1288; en Reims, en 1292; en París, en 1306) que desembocan, en 1302, en las regiones de la actual Bélgica, en un levantamiento casi general a decir del cronista de Lieja Hocsem: «Este año el partido popular se levantó en casi todas partes contra los grandes. En Bravante, ese levantamiento quedó dominado, pero en Flandes y en Lieja, las fuerzas populares dominaron durante largo tiempo».

En 1284, las bóvedas de la futura catedral de Beauvais, levantadas hasta cuarenta y ocho metros de altura, se derrumban. El sueño gótico ya no irá más alto. Los trabajos de muchas catedrales se detienen: Narbona en 1286, Colonia en 1322; Siena llegará al límite de sus posibilidades en 1366.

La devaluación de la moneda —las mutaciones monetarias— da comienzo. La Francia de Felipe el Hermoso (1285-1314) conoce varias, las primeras de la Edad Media. Las bancas italianas, sobre todo las florentinas, sufren en 1343 bancarrotas clamorosas.

No cabe duda de que estos síntomas de crisis se manifiestan en los sectores más frágiles de la economía: en las ciudades donde la economía textil había alcanzado un desarrollo que la dejaba a merced de una pérdida del poder adquisitivo de la clientela rica para quien producía y exportaba; en el ramo de la construcción, donde los enormes medios que había que poner en juego se hacían cada vez más caros, a medida que la mano de obra, las materias primas y los capitales encontraban mejor empleo en otros sectores más lucrativos; en el sector de la economía monetaria, donde los errores en el manejo del bimetalismo que siguió al relanzamiento de la acuñación en oro y las imprudencias de los banqueros presionados por los príncipes cada vez más ávidos

de créditos y cada vez más endeudados, acrecentaban las dificultades inherentes a una forma de economía con la que incluso los especialistas estaban poco familiarizados.

La crisis se manifiesta en toda amplitud cuando alcanza el nivel esencial de la economía rural. Durante el período de 1315-1317, una serie de factores meteorológicos adversos dieron como resultado malas cosechas, alza de los precios y la reaparición de la hambruna general casi desaparecida en Occidente —de la parte occidental al menos— en el siglo XIII. En Brujas, de treinta y cinco mil personas, dos mil murieron de hambre.

A partir de 1348, la Gran Peste hace caer drásticamente la curva demográfica, ya en descenso, y transforma la crisis en catástrofe.

Pero la crisis es anterior al azote, que no ha hecho más que agravarlo, y sus causas hay que buscarlas en el fondo mismo de las estructuras económicas y sociales de la cristiandad.

La disminución de la renta feudal y los trastornos originados por la parte cada vez mayor que los campesinos tienen que pagar en moneda para liquidar sus censos, ponen en entredicho las bases del poderío de los feudales.

Esta crisis, por fundamental que sea, no entraña una depresión de toda la economía occidental y no afecta por igual ni a todas las categorías ni a todos los individuos.

Unos sectores geográficos o económicos se ven afectados mientras que, a su lado, se inicia un nuevo desarrollo que reemplaza y compensa las pérdidas vecinas. La industria de los tejidos de lujo tradicionales, la *vieille draperie,* se ve seriamente afectada por la crisis, y los centros donde ésta dominaba van hacia su ocaso pero, a su lado, surgen nuevos centros que se consagran a la fabricación de paños menos valiosos destinados a una clientela menos rica y menos exigente: es el triunfo de los «nuevos paños», de los satenes y de los fustanes confeccionados con algodón. Si una familia hace quiebra, otra cercana ocupa su lugar.

Tras un momento de confusión, la clase feudal se adapta, reemplaza por doquier los cultivos por la ganadería, más productiva y, en consecuencia, transforma el paisaje rural multiplicando los cercados de ganado. Modifica los contratos de explotación campesina, la naturaleza de los pagos y la manera de efectuarlos, inicia el manejo de las monedas reales y, a la vez, de las monedas de cuenta, cuyo hábil uso le permite hacer frente a las mutaciones monetarias. Pero, claro está, sólo los más poderosos, los más há-

biles o los más afortunados consiguen prosperar donde los demás van a la ruina.

Y no es menos cierto que la caída demográfica, agravada por la peste, debilita la mano de obra y la clientela, pero los salarios suben y los supervivientes son, en general, más ricos.

Tampoco cabe duda de que la feudalidad, atacada por la crisis, recurre a la solución a la que suelen recurrir las clases dominantes cuando se ven amenazadas: la guerra. El ejemplo más claro es la guerra de los Cien Años, confusamente buscada por las noblezas inglesa y francesa como una solución para sus dificultades. Pero, como siempre, la guerra acelera el proceso y da nacimiento a una economía y una sociedad nuevas, por encima de los muertos y de las ruinas que, por otra parte, tampoco hay que exagerar.

La crisis del siglo XIV se salda, pues, rápidamente con una transformación del mapa económico y social de la cristiandad.

Esa crisis favorece y acentúa la evolución anterior hacia la centralización del Estado. Prepara la monarquía francesa de Carlos VII y de Luis XI, la realeza inglesa de los Tudor, la unidad española de los Reyes Católicos y el advenimiento casi general, sobre todo en Italia, del «príncipe». Suscita nuevas clientelas, principalmente burguesas, para unos productos y un arte que quizá tiendan hacia la fabricación en serie —lo que la imprenta permitirá incluso en el ámbito intelectual—, pero que corresponden, con un grado de calidad aún bastante aceptable por lo general, a un aumento del nivel de vida de las nuevas capas sociales y a una mejora del bienestar y del gusto, al avance del interés científico y al descubrimiento y esfuerzo por dominar la tierra entera.

No obstante, ese segundo aspecto de la feudalidad occidental que va desde el Renacimiento a la revolución industrial y que, a partir de finales del siglo XV, menospreciará la época a la que dará el nombre de Edad Media, continuará con frecuencia, en sus luces y sus sombras, la Edad Media propiamente dicha y no siempre logrará sus mismos éxitos.

Parte II

LA CIVILIZACIÓN MEDIEVAL

Génesis

En la historia de las civilizaciones, lo mismo que en la de los individuos, la infancia es decisiva, y gran parte, si no todo, se juega en ella. Entre los siglos V y X nacen los hábitos de pensar y de sentir, los temas, las obras que formarán e informarán las futuras estructuras de la mentalidad y la sensibilidad medievales.

Ante todo, está la misma disposición de esas estructuras nuevas. De sobra es conocido que en cada civilización existen capas diferentes de cultura debidas, por una parte, a las categorías sociales y, por otra, a las aportaciones históricas. Al mismo tiempo que se produce esta estratificación, nuevas combinaciones, reuniones y mezclas constituyen también síntesis nuevas.

Esto se ve de forma especialmente clara en la alta Edad Media occidental. Y la más evidente novedad de la cultura consiste en las relaciones que se establecen entre la herencia pagana y la aportación cristiana, suponiendo —lo que está lejos de ser cierto, como es sabido— que una y otra hayan formado entonces un todo coherente. Lo que sí es cierto es que ambas, por lo menos en las capas instruidas, habían llegado a un grado de homogeneidad suficiente como para que podamos considerarlas compañeras de juego.
¿Debemos llamarlas adversarias?

El debate, el conflicto entre cultura pagana y espíritu cristiano ha llenado la literatura paleocristiana, después la de la Edad Media y aún más allá, con gran número de trabajos modernos consagrados a la historia de la civilización medieval. Y es cierto que los dos pensamientos y las dos sensibilidades se oponían entre sí como hasta hace poco se oponían la ideología marxista y la burguesa. La literatura pagana en bloque supuso un problema para la Edad Media, pero en el siglo V la cuestión está ya resuelta de hecho. Hasta el siglo XIV habrá extremistas de las dos tendencias opuestas: los que proscriben el uso y hasta la lectura de los autores antiguos y los que se aprovechan de ellos cuanto pueden de manera más o menos ingenua. La alternativa favorecerá alternativamente a unos y a otros. Pero la actitud fundamental la establecieron los Padres de la Iglesia y la definió perfectamente san Agustín al decir que los cristianos debían utilizar la cultura antigua lo mismo que los judíos habían utilizado los despojos de los egipcios. «Si los filósofos (paganos) han emitido por azar verdades útiles a nuestra fe, sobre todo los platónicos, no sólo no hay por qué temer a esas verdades, sino que hay que arrebatárselas para nuestro uso a sus ilegítimos poseedores.» Así trajeron los israelitas de Egipto vasos de oro y de plata y objetos preciosos con los que, más tarde, habían de construir el tabernáculo. Este programa del *De doctrina christiana,* que en la Edad Media será un tópico, abre de hecho la puerta a toda una gama de utilizaciones de la cultura grecorromana. Los hombres de la Edad Media seguirán con frecuencia al pie de la letra el texto de san Agustín, es decir, que no utilizarán más que materiales aislados, como las piedras de templos destruidos, pero a veces esos materiales serán trozos enteros, columnas de templos convertidas en pilares de catedrales, e incluso a veces el templo, como el Panteón de Roma, transformado en iglesia a comienzos del siglo VII, se convertirá en un edificio cristiano mediante pequeñas modificaciones y un ligero disfraz. Es difícil apreciar en qué mediada pasó a la Edad Media el bagaje mental —vocabulario, nociones, métodos— de la Antigüedad. El grado de asimilación, de metamorfosis, de desnaturalización varía de un autor a otro, y a veces un mismo autor oscila entre esos dos polos que señalan los límites de la cultura medieval: la huida horrorizada ante la literatura pagana y la admiración apasionada que lleva a la copia de extensos pasajes. San Jerónimo define el mismo compromiso que san Agustín: que el autor cristiano actúe con sus modelos paganos como los judíos del Deuteronomio con las prisioneras de guerra a quienes afeitaban la cabeza, cortaban las uñas y vestían con vestidos nuevos antes de desposarlas.

En la práctica, los clérigos medievales hallarían muchos medios de aprovechar los libros «paganos» satisfaciendo su conciencia de una forma bien

sencilla. Así, en Cluny, el monje que consultaba en la biblioteca un manuscrito de un autor antiguo debía rascarse la oreja con un dedo del mismo modo que un perro se rasca con la pata, «porque, con perfecto derecho, al infiel se le compara con este animal».

Hay que decir que si tal compromiso salvaguardó una cierta continuidad de la tradición antigua, sin embargo la desfiguró lo suficiente como para que la élite intelectual, con frecuencia, haya sentido la necesidad de una verdadera vuelta a las fuentes antiguas. Ésos son los renacimientos que dan ritmo a la Edad Media: en la época carolingia, en el siglo XII y, finalmente, al alba del gran Renacimiento.

Pero hay que recordar sobre todo que la doble necesidad que sienten los autores de la alta Edad Media occidental de utilizar el irreemplazable bagaje intelectual del mundo grecolatino y de fundirlo en moldes cristianos creó, o al menos favoreció hábitos intelectuales a veces exasperantes: la deformación sistemática del pensamiento de los autores, el constante anacronismo, la utilización de citas separadas de su contexto. El pensamiento antiguo sobrevivió a la Edad Media sólo a costa de quedar atomizado, deformado y humillado por el pensamiento cristiano. El cristianismo, obligado a recurrir a los servicios de su enemigo vencido, se ve también forzado a hacer que este esclavo prisionero trabaje para él y borre de su memoria sus propias tradiciones. Pero, por esta misma razón, se vio arrastrado a una atemporalidad del pensamiento. Las verdades tenían que ser eternas. Santo Tomás de Aquino, ya en el siglo XIII, dirá que lo que han querido decir los autores carece de importancia, ya que lo esencial es que lo que han dicho se puede utilizar como convenga. Roma ya no estaba en Roma. La *translatio,* la transferencia, inauguraba la gran confusión medieval. Pero esta confusión era la condición de un orden nuevo.

También en esto la Antigüedad decadente había facilitado el trabajo de los clérigos cristianos de los primeros siglos del Medioevo. Lo que la Edad Media conoció de la cultura antigua le fue legado a través del bajo Imperio, que había mordisqueado, empobrecido y disecado la literatura, el pensamiento y el arte grecorromanos de tal forma que la alta Edad Media barbarizada pudo asimilarlos con facilidad.

No fue de Cicerón o de Quintiliano de quienes los clérigos de la alta Edad Media tomaron su programa científico y educativo, sino de un retórico de Cartago, Marciano Capella que, en los comienzos del siglo V, definió las siete

artes liberales en su poema: *Las nupcias de Mercurio y de la Filología.* Tampoco fue de Plinio o de Estrabón, inferiores, de hecho, a Tolomeo, de donde sacaron su saber geográfico, sino de un mediocre compilador del siglo III —comienzo de la decadencia—, Cayo Julio Solino, que legará a la Edad Meddia un mundo de prodigios y de monstruos: *Las maravillas de Oriente.* La imaginación y el arte, a decir verdad, ganarán lo que perderá la ciencia. La zoología del Medioevo será la del *Phisiologus,* obra alejandrina del siglo II, traducida al latín precisamente en el siglo V, donde toda la ciencia se esfuma en poesía fabulosa y en lección moralizadora. Los animales quedan transformados en símbolos, pero la Edad Media sacará de ellos sus bestiarios, y también em este punto la sensibilidad zoológica medieval se nutrirá de la ignorancia científica. Pero lo más grave es que esos retóricos y esos compiladores transmitirán al hombre del Medioevo un saber en migajas. Vocabularios, versos mnemotécnicos, etimologías (falsas), florilegios..., el bajo Imperio transmitirá a la Edad Media un bagaje mental e intelectual apenas elemental. Es la cultura de las citas, de los trozos escogidos, de las colecciones o «digestos».

¿No ocurrirá lo mismo con la parte cristiana de la cultura? La *doctrina christiana* es ante todo y sobre todo la Sagrada Escritura. Y la *sacra pagina* será la base de toda la cultura medieval. Pero entre el texto y el lector se va a interponer una doble pantalla.

El texto se considera algo muy difícil y, sobre todo, tan rico y tan misterioso que es menester explicarlo a diversos niveles según el sentido que encierra. De ahí se derivan toda una serie de claves, de comentarios, de glosas tras las cuales el original se empieza a desvanecer. El Libro sucumbe bajo el peso de la exégesis. La Reforma del siglo XVI tendrá la sensación de volver a descubrirlo.

Por otra parte, es muy largo y hay que ponerlo al alcance de todos e:n extractos, ya sea mediante citas, o bien mediante paráfrasis. La Biblia se transforma en una colección de máximas y de anécdotas.

Los mismos Padres de la Iglesia se convierten en materia prima de donde se extrae la sustancia a trancas y barrancas. Las verdaderas fuentes del pensamiento cristiano medieval son tratados y poemas de tercero o cuarto orden, como la *Historia contra los paganos,* de Orosio, discípulo y amigo de san Agustín, que transforma la historia en vulgar apologética, la *Psychomachia* de Prudencio, que reduce la vida moral a un combate entre vicios y virtudles, el *Tratado de la vida contemplativa,* de Juliano Pomerio, que enseña el desprecio del mundo y de sus actividades.

No basta comprobar esta regresión intelectual. Lo más importante es ver claramente que se trata de una necesaria adaptación a las condiciones de la época. Pasó el tiempo en que ciertos aristócratas, cristianos o paganos —como Sidonio Apolinar—, se complacían en los juegos de una cultura acaso refinada, pero reducida a una clase social moribunda. Los escritores barbarizados escriben para un público nuevo. Como dice con acierto R.R. Bolgar a propósito del sistema educativo de san Agustín, de Marciano Capella y de Casiodoro, «la mayor virtud de las nuevas teorías consistía quizá en ofrecer una alternativa razonada al sistema de Quintiliano. Porque el mundo en el que el arte de la oratoria había florecido estaba agonizando y la nueva civilización destinada a reemplazarlo habría de ignorar las asambleas populares y los éxitos del foro. Esos hombres de los siglos futuros, cuyas vidas tendrían como centro la casa solariega y el monasterio, se habrían visto enormemente perjudicados si en la educación tradicional de la que dependían se les hubiera propuesto un ideal imposible de percibir, si Capella y Agustín no hubieran reemplazado a Quintiliano».

Causa emoción ver a los más cultivados y a los más eminentes representantes de la nueva élite cristiana, conscientes de su indignidad cultural frente a los más refinados puristas, renunciar a lo que aún poseen o podrían adquirir en el campo del refinamiento intelectual para ponerse al alcance de sus fieles. La postura que eligieron fue la de rebajarse para conquistar. Ese adiós a las letras antiguas, dado a veces con pleno conocimiento de causa, no es el aspecto menos emotivo de la abnegación de los grandes jefes cristianos de la alta Edad Media. Así se expresa Cesáreo de Arles: «Pido humildemente que los oídos de los letrados soporten sin lamentarse mis rústicas expresiones, con el fin de que todo el rebaño del Señor pueda recibir el alimento celestial en un lenguaje sencillo y sin pretensiones. Puesto que los ignorantes y los sencillos no pueden elevarse a la altura de los letrados, que los letrados se dignen descender hasta su ignorancia. Los hombres instruidos pueden comprender lo que se ha dicho a los sencillos, mientras que los sencillos no son capaces de sacar provecho de lo que se diría a los cultos».

Mutación intelectual que, por encima de la barbarización, alcanza o intenta alcanzar valores no menos importantes que los del mundo grecorromano. Cuando san Agustín declara que es preferible «verse censurado por los gramáticos a no ser comprendido por el pueblo» y que hay que preferir las cosas, las realidades a las palabras, las *res* a las *verba,* define un utilitarismo, casi un materialismo medieval que había de desviar a los hombres, no sin acierto, de una especie de logomaquia antigua. Los hombres de la Edad

Media se muestran poco exigentes sobre el estado de los caminos con tal que lleven a buen término. Así es como el camino medieval, incluso con sus desvíos, entre el polvo y el barro, condujo a su destino.

El trabajo que había que hacer era inmenso. Cuando se leen los textos jurídicos, los cánones de los sínodos y de los concilios, los artículos de los penitenciales de la alta Edad Media, queda uno perplejo ante la tarea a la que se enfrentaban los líderes de la sociedad cristiana. Precariedad de la vida material, barbarie de las costumbres, penuria de todo bien económico o espiritual. Esa enorme desnudez exigía almas fuertes, que desdeñasen las sutilezas y los refinamientos, deseosas tan sólo de triunfar.

Esta época —cosa que se tiende a olvidar— fue también la de las grandes herejías, o más bien la de las grandes dudas doctrinales, porque la ortodoxia, que nos parece fijada sólo gracias a una ilusión retrospectiva, estaba lejos de ser algo definido. No se trata aquí de conjeturar cuáles hubieran sido las consecuencias del triunfo de las grandes corrientes del arrianismo, del maniqueísmo, del pelagianismo o del priscilianismo, por no citar más que los movimientos religiosos más conocidos que vieron la luz en el Occidente de los siglos V y VI. Se puede decir *grosso modo* que el éxito de la ortodoxia se logró gracias al éxito de una *via media* entre el simplismo arriano o el maniqueo y la sutilidad pelagiana o prisciliana. Todo parece resumirse en la actitud frente al libre albedrío y la gracia. Si el cristianismo se hubiera inclinado hacia la estricta doctrina de la predestinación como pretendían los maniqueos, el peso del determinismo divino habría caído de lleno sobre un Occidente entregado sin contrapartida a las clases dominantes a quienes hubiera faltado tiempo para erigirse en intérpretes de esa omnipotencia divina. Si, por el contrario, el pelagianismo triunfante hubiera instaurado la supremacía de la elección humana e individual, la anarquía habría sumergido, sin lugar a dudas, a un mundo tan amenazado. Pero está bien claro que el Occidente carecía de elección. La esclavitud se agotaba, pero era menester poner a trabajar a toda aquella gente; el instrumental técnico era insignificante, pero perfectible. El hombre tenía que convencerse de que por muy modesto que fuera ese instrumental, a él le sería posible ejercer una cierta influencia sobre la naturaleza. La institución monástica, que expresa con tanta exactitud esa época, vincula la huida del mundo con la organización de la vida económica y espiritual. El equilibrio que se establece entre la naturaleza y la gracia traduce los límites del poder y de la impotencia del hombre de la alta Edad Media. Sobre todo, deja la puerta abierta a ulteriores desarrollos.

La sociedad de la Edad Media, formada para esperar el fin del mundo, se ha procurado, casi sin darse cuenta de ello, las estructuras necesarias para,

llegado el momento, recibir con los brazos abiertos el desarrollo de la humanidad occidental.

El aspecto de la civilización no cambia drásticamente con las grandes invasiones. Los centros tradicionales de la cultura, a pesar de los saqueos y de las destrucciones, dejan raramente de existir y de difundir su luz de un día a otro. Incluso la gran víctima de la nueva época, la ciudad, sobrevive durante más o menos tiempo y con mayor o menor fortuna.

Así es como Roma, Marsella, Arles, Narbona, Orleans continúan siendo puertas del Oriente. Pero los centros urbanos más importantes son los que sirven de residencia a los nuevos reyes bárbaros y, sobre todo, los que son sedes de obispados y de peregrinaciones de renombre.

Las cortes bárbaras acaparan los talleres de lujo: construcciones en piedra, tejidos y orfebrería sobre todo, aunque la mayoría de los tesoros reales y episcopales se forman principalmente con objetos importados, sobre todo bizantinos. Pero la regresión de las técnicas, de los medios económicos, del gusto, se nota por doquier. Todo se empequeñece. Los edificios se construyen de ordinario en madera. Los de piedra están hechos, a menudo, con los restos de antiguos monumentos en ruina y sus dimensiones son reducidas. Lo esencial del esfuerzo estético tiene por objeto la decoración que sirve para enmascarar la indigencia de las técnicas de construcción. El arte de tallar la piedra, la escultura en bulto y la representación de la figura humana desaparecen casi por completo. Pero los mosaicos, los marfiles, las telas y sobre todo las piezas de orfebrería relucen y satisfacen el gusto bárbaro por el oropel. Arte con frecuencia reunido en los tesoros de los palacios o de las iglesias, o enterrado incluso en las sepulturas. Triunfo de las artes menores que produce, por otra parte, obras maestras en las que se pone de manifiesto la habilidad metalúrgica de los artesanos y de los artistas bárbaros y la seducción del arte estilizado de las estepas. Obras maestras frágiles, de las que la mayoría no han llegado hasta nosotros, pero de las que poseemos muestras preciosas y admirables: fíbulas, hebillas de cinturones, empuñaduras de espada. Las coronas de los reyes visigodos, el frontal de cobre de Agilulfo, los sarcófagos merovingios de Jouarre, tales son algunas de las raras joyas que se conservan aún de esos siglos.

Pero los soberanos, sobre todo los merovingios, comienzan a solazarse cada vez más en sus casas de campo, donde están fechadas la mayoría de sus actas. Si se ha de dar fe a las listas episcopales, muchas ciudades quedan,

como hemos visto, sin obispo durante períodos más o menos largos. Leyendo a Gregorio de Tours, la Galia del siglo VI está aún ampliamente urbanizada, dominada por ricas ciudades episcopales: Soissons, París, Sens, Tours, Orleans, Poitiers, Burdeos, Toulouse, Lyon, Vienne, Arles... En la España visigótica Sevilla, bajo los obispados de los hermanos Leandro (579-600) e Isidoro (600-636), constituye un brillante foco de cultura. Pero el gran centro de la civilización de la alta Edad Media es el monasterio y, cada vez en mayor medida, el monasterio aislado, el monasterio rural. Gracias a sus talleres se convierte en un conservatorio de las técnicas artesanales y artísticas, mediante su *scriptorium-biblioteca,* en un mantenedor de la cultura intelectual y gracias a sus dominios, sus aperos de labranza, su mano de obra de monjes y dependientes de todo género, en un centro de producción y en un modelo económico y, por supuesto, en un centro de vida espiritual, con frecuencia asentado sobre las reliquias de un santo.

Mientras se organiza la nueva sociedad cristiana urbana en torno al obispo y, en mayor medida, alrededor de las parroquias que se forman lentamente dentro de las diócesis (las dos palabras han sido probablemente sinónimas durante algún tiempo), mientras la vida religiosa se instala también en las residencias campestres de la aristocracia rural y militar, que funda sus capillas privadas de donde nacerá la *Eigenkirche* feudal, los monasterios hacen penetrar lentamente el cristianismo y los valores que comporta en el mundo campesino, hasta entonces poco afectado por la nueva religión, mundo de largas tradiciones y de las permanencias, pero que se convierte en el mundo esencial de la sociedad del Medioevo. La preeminencia del monasterio pone de manifiesto la precariedad de la civilización del Occidente medieval: civilización de puntos aislados, de oasis de cultura en medio de los «desiertos», de los bosques y de los campos nuevamente baldíos o de campos apenas rozados por la cultura monástica. La desorganización de las redes de comunicación y de intercambio del mundo antiguo ha hecho volver a la mayor parte del Occidente al mundo primitivo de las civilizaciones rurales tradicionales, ancladas en la prehistoria, apenas tocadas por el barniz cristiano. Reaparecen las viejas costumbres, las viejas técnicas de los iberos, de los celtas, de los ligures. Donde los monjes creen haber vencido al paganismo grecorromano, resulta que han favorecido la reaparición de un trasfondo mucho más antiguo, de demonios más taimados, sometido sólo en apariencia a la ley cristiana. El Occidente ha vuelto al salvajismo y este salvajismo aflorará, irrumpirá de cuando en cuando a lo largo de toda la Edad Media. Era menester señalar los límites de la acción monástica. Ahora es esencial evocar su fuerza y su eficacia.

Recordemos sólo algunos testimonios de entre tantos nombres como la hagiografía y la historia han hecho célebres. En los tiempos de la cristianización urbana, Lerins. Cuando se inicia la profundización en las campiñas, Montecasino y la gran aventura benedictina. Para ilustrar las rutas de la cristiandad de la alta Edad Media, la epopeya monástica irlandesa. Y por último, en los tiempos en que el movimiento de cristianización se dilata hasta las fronteras, el papel de los monasterios en la evangelización en los siglos VIII y IX, continuación, por otra parte, de la corriente irlandesa.

Lerins está íntimamente vinculado al desarrollo de ese gran centro de cristianización que fue la Provenza de los siglos V y VI. Lerins fue ante todo una escuela de ascética y no de formación intelectual. Los clérigos eminentes que acudían a él para hacer estancias más o menos prolongadas le pedían quizá una cultura bíblica, pero, sobre todo, una «meditación espiritual de la Biblia más que una exégesis docta». Su primer abad, Honorato, que llegó a Lerins después de una estancia en el Oriente, forma el medio leriniano en estrecha colaboración con Casiano, también llegado del Oriente y fundador de San Víctor de Marsella. Entre los años 430 y 500, Lerins verá pasar por sus umbrales a casi todos los grandes nombres de la Iglesia provenzal, Salviano, Euquerio de Lyon, Cesáreo de Arles, Fausto de Riez, los inspiradores de los grandes sínodos provenzales cuyos cánones han marcado tan profundamente el cristianismo occidental.

La acción de san Benito de Nursia que, desde Montecasino, irradia a partir del 529 aproximadamente, es más profunda aún. Se debe ante todo a que la persona misma de Benito, gracias sobre todo a Gregorio Magno que consagra un libro entero de sus *Diálogos* a los milagros del santo por lo que tendrán durante toda la Edad Media un éxito extraordinario, se hará familiar a la gente del Medioevo. Los humildes milagros de la vida activa, de la vida cotidiana y de la vida espiritual que forman la Leyenda áurea benedictina, pondrán lo sobrenatural casi al alcance de todos. También, y sobre todo, porque san Benito, gracias a su regla escrita probablemente por él mismo, que sin duda alguna ha inspirado y que desde el siglo VII figura bajo su nombre, ha sido el fundador del monaquismo occidental. Sin ignorar y mucho menos menospreciar la tradición monástica oriental, procura dejar de lado las exageraciones ascéticas. Su regla, los comportamientos, la espiritualidad y la sensibilidad que ella ha contribuido a formar son milagros de moderación y de equilibrio. San Benito reparte armoniosamente el trabajo manual, el intelectual y la actividad más propiamente espiritual en el empleo del tiempo monástico. De este modo enseñará al monaquismo benedictino, que desde el siglo VI al XI experimentará un enorme éxito en Occidente y que, más tarde,

coexistirá con otras familias monásticas, la triple vía de la explotación económica, de la actividad intelectual y artística y de la ascesis espiritual. Después de él, los monasterios se convertirán en centros de producción, en lugares de redacción y de iluminación de manuscritos y en centros de irradiación religiosa. Concilia la necesaria autoridad del abad con la dulzura y la fraternidad que facilitan la obediencia. Ordena la simplicidad, pero sin exageración ni en el ascetismo ni en la pobreza. «Si se da el caso —dice la regla— de que se le encomienden a un hermano cosas difíciles o imposibles, recibirá con toda mansedumbre y obediencia la orden que se le haya dado. Sin embargo, si cree que el peso de la carga sobrepasa por completo la medida de sus fuerzas, expondrá al superior las razones de su impotencia, pero lo hará con paciencia y moderación y sin mostrar orgullo, ni resistencia, ni contradicción.» La moderación, la *temperantia* antigua, adquiere con san Benito un rostro cristiano. Cuando se piensa en toda la violencia que se desencadenará aún durante esa Edad Media salvaje, se podría creer que la lección de san Benito apenas se escuchó, pero hay que preguntarse a qué extremos no se hubieran dejado llevar las gentes del Medioevo si esta grande y dulce voz no se hubiera escuchado en el umbral de aquellos siglos.

Bien diferente es el espíritu del monaquisino irlandés. Desde que en los primeros años del siglo V, san Patricio, llevado de muy joven de Gran Bretaña a Irlanda por unos piratas y vendido como esclavo se convierte al cristianismo y evangeliza al país haciendo de pastor, Irlanda se convertirá en la isla de los santos. Los monasterios se multiplican en ella y, a imitación del cenobismo oriental, constituyen verdaderas ciudades monásticas, con las cabañas de los solitarios en torno a la del abad. Estos monasterios se convertirán en viveros de misioneros. Entre los siglos V y IX se extienden por las vecinas Inglaterra y Escocia y, más tarde, por el continente, llevando consigo sus usos, sus ritos personales, una tonsura especial, un calendario pascual original que el papado tendrá dificultades para reemplazar por el cómputo romano y su pasión incansable por las fundaciones monásticas desde donde se lanzan al asalto de los ídolos y de las costumbres paganas y evangelizan las campiñas. (Algunos, como san Brandan, van en busca de un desierto en el océano y los eremitas irlandeses pueblan los islotes solitarios y los arrecifes y los siembran de santos expuestos «al peligro del mar». La odisea legendaria de Brandan obsesionará la imaginación de todo el Occidente medieval.)

Durante los siglos VI y VIII, Irlanda exportará ciento quince santos a Alemania, cuarenta y cinco a Francia, cuarenta y cuatro a Inglaterra, treinta y seis a Bélgica, veinticinco a Escocia y trece a Italia. Que la mayoría sean legendarios y que su recuerdo esté íntimamente ligado al folclore no es sino

una prueba más de la huella dejada en lo más profundo de las mentalidades y de las sensibilidades por este monaquismo cercano a las fuentes primitivas.

De todos esos santos, el más célebre es Columbano que, entre el 590 y el 615, funda Luxeuil y Bobbio, mientras que su discípulo Gall da su nombre a otro monasterio que *alcanzaría* un gran renombre. Columbano da a éstas y otras fundaciones una regla original que, durante un cierto tiempo, parece tener tanto peso como la de san Benito.

El espíritu irlandés no tiene nada de la moderación benedictina. Favorecido en sus extremos por los rigores nórdicos, rivaliza sin dificultad con las extravagancias del ascetismo oriental. Es cierto que la regla de Columbano se basa en la oración, el trabajo manual y el estudio. Pero a eso se añaden sin concesiones el ayuno y las prácticas ascéticas. Las que mayor impacto causaron en la imaginación de las gentes de la época fueron: la *crosfigill,* la oración prolongada con los brazos en cruz (san Kevin de Glendalugh habría permanecido siete años apoyado en una tabla en la postura de *crosfigill,* sin dormir ni de día ni de noche e inmóvil de tal manera que los pájaros anidaban en sus manos); el baño en un río o un estanque casi helado, acompañado de la recitación de los salmos; la privación del alimento (una sola comida en la que nunca hubiera carne era el menú de los monasterios columbanos).

La misma extravagancia, el mismo rigor atormentado vuelve a encontrarse en los penitenciales que, según Gabriel Le Bras, «son el testimonio del estado social y moral de un pueblo aún semipagano y para el cual algunos monjes apóstoles soñaban un ideal ascético». Esos penitenciales hacen revivir en todo su rigor tabúes bíblicos similares a viejas prohibiciones célticas. Del mismo modo, antes de adulterarse, el arte irlandés —cruces de piedra y miniaturas— se caracteriza, de acuerdo con la definición de Francois Henry, por «un gusto prehistórico por cubrir las superficies, la negación de todo realismo y un riguroso tratamiento abstracto de la forma, ya sea humana o animal». El arte irlandés será una de las fuentes del arte románico «y de sus extravagancias». Sus entrelazados inspirarán una de las tendencias más persistentes de la estética y del gusto medievales.

Los monjes irlandeses participarán, en fin, en el gran movimiento de cristianización de la Germania y de sus confines en los siglos VII y VIII, que se apoyará con frecuencia en fundaciones monásticas. Así San Gall (fundación de Gall hacia el 610) abre el camino a San Bavon de Gante (fundación de san Amando hacia el 630), a San Emmeran de Ratisbona (fundación de Emerando hacia el 650), a Echternach (fundación de Willibrordo hacia el 700), a Reichenau (fundación de Pirmin en el 724), a Fulda (fundada por Sturm a instigación de san Bonifacio en el 744), a Corvey —la nueva Corbie— fundada en

el 822. Del siglo V al XI, los monasterios desempeñaron un papel capital en las ciudades y en las campiñas fuera de las fronteras de la cristiandad.

También aparecerán hombres que, por su saber, serán los faros que iluminarán durante largo tiempo, del siglo V al VIII, la noche medieval. K. Rand los llama «fundadores de la Edad Media». El papel de casi todos ellos consistió en salvar lo esencial de la cultura antigua, en compilarla bajo una forma asimilable para los espíritus medievales y en revestirla del ropaje cristiano necesario. Hay cuatro nombres que descuellan sobre los demás: Boecio (hacia 480-524), Casiodoro (hacia 480-573), Isidoro de Sevilla (hacia 560-636) y Beda (hacia 673-735).

La Edad Media debe a Boecio todo cuanto sabe sobre Aristóteles antes de mediados del siglo XII, la *Logica vetus,* la vieja lógica y, «en dosis asimilables, las categorías conceptuales y verbales que serán el primer fundamento de la escolástica». Por ejemplo, la definición de la naturaleza: *natura est unam quamque rem informans specifica differentia* («la naturaleza de cada cosa es lo que la informa mediante una diferencia específica»), y la de la persona: *reperta personae est definitio: naturae rationabilis individua substantia* («la sustancia individualizada de naturaleza racional»). Abelardo dirá de él: «Ha construido de forma inexpugnable nuestra fe y la suya.» La Edad Media le debe asimismo el lugar excepcional que en su cultura concede a la música, mediante el cual *enlaza* con el ideal griego del μουσιχός άυηο («el hombre músico»).

Los hombres de la Edad Media deben a Casiodoro y a' sus *Institutiones divinarum et saecularium litterarum* los esquemas de los retóricos latinos introducidos en la literatura y en la pedagogía cristianas. El fue quien fijó a los monjes del convento de Vivarium una tarea que la Edad Media no volvería a descuidar: la de copiar los manuscritos antiguos. Obra esencial de conservación y de tradición en la que se inspirarán los *scriptoria* monásticos.

El legado de Isidoro de Sevilla, «el más ilustre pedagogo de la Edad Media» es, sobre todo con sus *Etimologías,* el programa de las siete artes liberales, el vocabulario de la ciencia, la creencia de que los nombres son la clave de la naturaleza de las cosas, la afirmación reiterada de que la cultura profana es necesaria para la correcta comprensión de las Escrituras. Esa pasión enciclopédica obsesionará después a los clérigos medievales.

Beda, en fin, es la más perfecta expresión de la multiplicidad de sentidos que presenta la Escritura, la teoría de los cuatro sentidos que fundamenta

toda la exégesis bíblica medieval, tal como lo ha explicado admirablemente Henri de Lubac, y la orientación, a través de las necesidades de la exégesis bíblica y del cómputo eclesiástico, hacia la astronomía y la cosmografía. Pero Beda, como la mayor parte de los letrados anglosajones de la alta Edad Media, vuelve la espalda con mayor resolución a la cultura clásica. Orienta a la Edad Media por un camino independiente.

El renacimiento carolingio fue el punto de convergencia de una serie de pequeños renacimientos que, después del 680, se manifestaron en Corbie, en San Martín de Tours, en Saint-Gall, en Fulda, en Bobbio, en York, en Pavía o en Roma.

Es un fenómeno brillante y superficial destinado a satisfacer las necesidades de un pequeño grupo aristocrático según la voluntad de Carlomagno y sus sucesores y las de la jerarquía eclesiástica: mejorar la formación de los cuadros laicos y eclesiásticos del grandioso aunque frágil edificio carolingio.

El renacimiento carolingio, por lo tanto, ha sido una etapa en la confección del instrumental intelectual y artístico del Occidente medieval.

Los manuscritos corregidos y enmendados de los autores antiguos sirvieron después para una nueva difusión de textos de la Antigüedad. Ciertas obras originales llegaron a constituir una nueva capa del saber, después de la del alto Medioevo, puesta a disposición de los clérigos de los siglos futuros.

Alcuino constituye un hito en la elaboración del programa de las artes liberales. Rábano Mauro, hijo espiritual de Alcuino, abad de Fulda y después obispo de Maguncia, «preceptor de la Germania», lega a la Edad Media una enciclopedia, *De universo,* y un tratado de pedagogía, *De institutione clericorum* (plagio del *De doctrina christiana* de san Agustín al que reemplazará para muchos lectores medievales), que estarán presentes en la biblioteca básica de los clérigos de la Edad Media, al lado de Casiodoro y de Isidoro. El siglo XII descubrirá después al genial y oscuro Juan Escoto Erígena, aunque el verdadero descubridor será nuestro siglo XX.

Los autores carolingios, aureolados con el prestigio de Carlomagno, el más popular de todos los grandes hombres de la Edad Media, constituirán una de las series de «autoridades» intelectuales, y ciertos monumentos de la época, de los que el más representativo es la capilla del palacio de Aquisgrán, serán un modelo imitado con frecuencia.

Aunque la obra del renacimiento carolingio haya quedado alejada de sus aspiraciones y de sus pretensiones, transmitirá, no obstante, a los hombres de

la Edad Media, saludables pasiones: el gusto por la calidad, por la corrección textual, por la cultura humanística incluso frustrada, y la idea de que la instrucción es uno de los deberes esenciales y una de las fuerzas principales de los Estados y de los príncipes.

El renacimiento carolingio también produjo auténticas obras maestras: esas miniaturas en las que aparece el realismo, la afición a lo concreto, la libertad del dibujo, la explosión del color.

Al contemplarlas se comprende que, después de haber sido demasiado indulgentes, tampoco hemos de ser demasiado severos con ese renacimiento. Lo mismo que el progreso económico de los siglos VIII y IX, el renacimiento carolingio fue sin duda un despegue fallido o tronchado prematuramente. Pero, de hecho, es la primera manifestación de un Renacimiento más largo y más profundo, el de los siglos X al XIV.

Capítulo 1

Estructuras espaciales y temporales (siglos X-XIII)

Cuando el joven Tristán, huido de los mercaderes piratas noruegos, llegó a las costas de Cornualles, «subió con gran esfuerzo al acantilado y vio que al otro lado de una landa surcada de barrancos y desierta se extendía un bosque sin fin». De ese bosque sale una partida de cazadores y el joven se une al grupo. «Entonces se pusieron en camino charlando hasta que, al fin, encontraron un rico castillo. Estaba rodeado de prados, de huertos, de aguas corrientes, de pesquerías y de campos de labranza.»

El país del rey Marc no es una tierra de leyenda imaginada por el trovador. Es la realidad material y simbólica del Occidente medieval. Un enorme manto de bosques y de landas, sembrado de calveros cultivados, más o menos fértiles, ése es el rostro de la cristiandad —similar a un negativo del Oriente musulmán, mundo de oasis en medio de los desiertos—. Mientras que en Oriente el bosque es escaso, en Occidente abunda, en Oriente los árboles son la civilización, en Occidente la barbarie. La religión nacida en Oriente al abrigo de las palmeras crece en Occidente en detrimento de los árboles, refugio de genios paganos, que los monjes, santos y misioneros, derriban sin piedad. Cualquier progreso en el Occidente medieval se basa en la roturación, en la lucha y la victoria contra la maleza, el monte bajo y, si es

menester y el equipo técnico y el ánimo lo permiten, sobre el bosque, la selva virgen, la *gaste forêt* de Perceval, la *selva oscura* de Dante. Pero la realidad pura y simple es un conjunto de calveros más o menos dilatados, células económicas, sociales y culturales. El Occidente medieval no será durante mucho tiempo más que un conglomerado, una yuxtaposición de dominios, de castillos y de ciudades surgidas en medio de extensiones incultas y desiertas. El desierto, por lo demás, es el bosque. En él se refugian los adeptos voluntarios o involuntarios de *la fuga mundi:* ermitaños, enamorados infelices, caballeros andantes, bandoleros y proscritos. Así lo hicieron san Bruno y sus compañeros en el «desierto» de la gran Cartuja o san Roberto de Molesme y sus discípulos en el «desierto» del Cister; así lo hicieron también Tristán e Isolda en el bosque de Morois («Volvamos al bosque, que nos protege y nos guarda. Ven, Isolda, amada mía... Entraron, pues, en las altas hierbas y los brezales, y los árboles cerraron sobre ellos sus ramas y los hicieron desaparecer tras las frondas»). Así lo hizo también el precursor quizá de Robin Hood, el aventurero Eustaquio el Monje, a comienzos del siglo XIII, al ocultarse en el bosque del Boulonnais. El bosque, mundo de refugio, tiene sin duda sus atractivos. Para el caballero es el mundo de la caza y de la aventura. Perceval descubre en él «lo más bello que existe» y un señor aconseja a Aucassin, enfermo de amor por Nicoletta: «Monta a caballo y ve a distraerte a lo largo de este bosque, verás hierbas y flores, oirás cantar a los pájaros. Quizá allí puedas escuchar bellas palabras con las que te sentirás mejor». Para los labradores y todo un sencillo pueblo laborioso es una fuente de riqueza. Allí van a pacer los rebaños, allí sobre todo engordan en otoño los cerdos, riqueza del pobre campesino que, tras la caída de la bellota, mata su cerdo, promesa de su subsistencia, ya que no de comilona, para el invierno. Allí se corta la madera, indispensable en una economía durante mucho tiempo desprovista de piedra, de hierro y de carbón mineral. Casas, aperos, chimenea, hornos y forjas no pueden subsistir, no pueden trabajar si no es con leña o con carbón vegetal. En el bosque se recolectan los frutos silvestres que son para la alimentación primitiva del rústico una alimentación suplementaria esencial y, en época de carestía, la principal posibilidad de supervivencia. En él se recoge la corteza de las encinas para el curtido de las pieles, las cenizas de los matorrales que se aprovecha para la colada o para teñir y, sobre todo, los productos resinosos necesarios para las antorchas y los cirios, y la miel de enjambres silvestres tan buscada en un mundo falto durante tanto tiempo de azúcar. A comienzos del siglo XII, el cronista francés anónimo —Gallus Anonymus—, establecido en Polonia, al pregonar las ventajas de ese país cita, inmediatamente después de la salubridad del aire y la fertilidad del suelo, la *silva me-*

lliflua, es decir, la abundancia de bosques ricos en miel. De este modo todo un pueblo de pastores, de leñadores, de carboneros (Eustaquio el Monje, el «bandido del bosque», disfrazado de carbonero, lleva a cabo una de sus principales fechorías), de recolectores de miel vive del bosque y ayuda a vivir a los demás. Ese pueblo humilde actúa también, si la ocasión se presenta, como cazador furtivo porque, en principio, el producto de la caza está reservado a los señores. Y por si fuera poco, desde el más bajo hasta el más alto de ellos defiende celosamente sus derechos sobre las riquezas del bosque. Los «guardas forestales» vigilan sin cesar a los villanos merodeadores. Los soberanos son los mayores propietarios de bosque de su reino y se preocupan celosamente de seguir siéndolo. Pero los barones ingleses sublevados imponen a Juan sin Tierra, a la vez que la Carta Magna política (1215) una Carta especial del Bosque. Cuando en 1332 Felipe VI de Francia pide que se haga un inventario de los derechos y recursos con los que quiere establecer en el Gátinais una dote de viudedad para la reina Juana de Borgoña, hace redactar aparte una «toma de posesión» de los bosques cuyos beneficios estarán formados por la tercera parte de los ingresos por cualquier concepto de ese dominio.

Pero el bosque está también lleno de amenazas y de peligros imaginarios o reales. Forma el inquietante horizonte del mundo medieval. Lo rodea, lo aisla y lo ahoga. Constituye una frontera entre las señorías y entre los países, un *no man's land,* una tierra de nadie por excelencia. De su temible «opacidad» surgen bruscamente los lobos hambrientos, los bandidos, los caballeros saqueadores.

En Silesia, a comienzos del siglo XIII, dos hermanos se mantienen durante años en al bosque de Sadlno, del que salen periódicamente para robar a los pobres campesinos de la vecindad e impiden al duque Enrique el Barbudo establecer allí aldea alguna. El sínodo de Santiago de Compostela tendrá que dictar en 1114 un canon para organizar la cacería de lobos. Cada sábado, excepto las vigilias de Pascua y de Pentecostés, sacerdotes, caballeros y campesinos que se hallen desocupados son requeridos para la destrucción de los lobos errantes y la colocación de trampas; se impone una multa a quienes se nieguen a prestar este servicio.

La imaginación medieval, apoyada en un folclore inmemorial, convierte fácilmente en monstruos a estos lobos devoradores. ¡En cuántas hagiografías no se encuentra el milagro del lobo amansado por el santo, como el caso de san Francisco de Asís subyugando a la cruel bestia de Gubbio! De todos los bosques salen hombres lobo y lobos duende, en los que la imaginación medieval confunde a la bestia con el hombre medio salvaje. A veces el bosque oculta monstruos más sanguinarios aún, legados a la Edad Media por el pa-

ganismo, como la «tarasca» provenzal domada por santa Marta. Así, por encima de aquellos terrores reales, los bosques se transforman en un universo de leyendas maravillosas y terroríficas. Bosques de las Ardenas con el jabalí monstruoso, refugio de los Cuatro Hijos de Aymon, donde san Huberto pasó de cazador a ermitaño y san Teobaldo de Provins de caballero a ermitaño y carbonero. Bosque de Brocelianda, teatro de las brujerías de Merlín y de Viviana. Bosque de Oberón, donde Huón de Burdeos sucumbe a los encantamientos del enano. Bosque de Odenwald, donde Sigfrido termina su trágica cacería bajo los golpes de Hagen. Bosque de Mans, donde vaga como alma en pena Berta, la del «gran pie», y donde el desventurado rey de Francia Carlos VI se volverá loco.

Sin embargo, aunque la mayoría de los hombres del Occidente medieval tengan por horizonte, a veces durante toda la vida, las orillas de un bosque, no hay que imaginarse a la sociedad medieval como un mundo de sedentarios: la movilidad del hombre medieval fue extraordinaria, incluso desconcertante.

El hecho tiene una explicación. La propiedad, en tanto que realidad material o psicológica, se desconoce casi por completo en la Edad Media. Desde el campesino hasta el señor, cada individuo, cada familia no cuenta más que con derechos de posesión provisional, de usufructo, más o menos extensos. No sólo cada uno tiene por encima a un señor o un acreedor más poderoso que puede, por las buenas o por las malas, privarle de sus tierras — tenencia campesina o feudo señorial—, sino que el mismo derecho reconoce al señor la posibilidad legítima de despojar al siervo o al vasallo de su tierra siempre que le conceda otra equivalente, a veces muy alejada de la primera. Señores normandos que se trasladan a Inglaterra, caballeros alemanes que se instalan en el este, nobles de la Isla de Francia que conquistan un feudo, ya en el Mediodía al amparo de la cruzada contra los albigenses, ya en España al amparo de la Reconquista, cruzados de cualquier pelaje que se reservan un dominio en Morea o en Tierra Santa, todos ellos se expatrian sin pesares porque, en definitiva, apenas si tienen una patria. El campesino, cuyos campos no son más que una concesión más o menos revocable del señor y que a menudo los ve redistribuidos entre la comunidad aldeana de acuerdo con la rotación de los cultivos y de los campos, no se siente ligado a la tierra si no es por voluntad del señor de la que se libera de mil amores primero mediante la huida y después mediante la emancipación jurídica. La emigración campesina, individual o colectiva, constituye uno de los grandes fenómenos de

la demografía y de la sociedad medievales. En su camino, caballeros y campesinos encuentran a los clérigos en viaje regular o en ruptura con su convento —todo ese mundo de monjes giróvagos contra el que concilios y sínodos legislan en vano—, a los estudiantes en marcha hacia las escuelas o las universidades célebres — ¿no dice un poema del siglo XII que el exilio *(terra aliena)* es el patrimonio obligatorio del escolar?— y a los peregrinos y vagabundos de toda especie.

A la mayoría de ellos no sólo no los retiene ningún interés material, sino que el mismo espíritu de la religión cristiana los empuja hacia los caminos. El hombre no es más que un perpetuo peregrino en esta tierra de exilio, tal como enseña la Iglesia, que apenas tiene necesidad de repetir las palabras de Cristo: «Déjalo todo y sígueme». Tan numerosos son los que no tienen nada o muy poco que no tienen ninguna dificultad en marchar. Su menguado equipaje cabe perfectamente en la alforja de peregrino. Los menos pobres llevan unas monedas —en aquel tiempo de escasez monetaria— en el bolsillo; los más ricos, un cofrecillo donde encierran lo más valioso de su fortuna, un pequeño número de objetos preciosos. Cuando los viajeros o los peregrinos comienzan a cargarse con un nutrido equipaje —el señor de Joinville y su compañero, el conde de Sarrebruck, parten en 1248 para la cruzada cargados de cofres que transportan en carretas hasta Auxonne y en barcos, por el Saona y el Ródano hasta Arles—, el espíritu de cruzada y el gusto por el viaje desaparecen por completo, la sociedad medieval se convierte en un pueblo sedentario y la Edad Media, época de marchas y de cabalgatas, se halla a punto de terminar. No es que la baja Edad Media ignore la vida errante, sino que a partir del siglo XIV, los errantes son unos vagabundos, unos malditos —antes eran seres normales, mientras que después los normales son los sedentarios—. Pero mientras llega ese cansancio, toda la Edad Media itinerante pulula y se halla a cada instante en la iconografía. El instrumento, pronto convertido en simbólico, de esos nómadas es el bastón, el cayado en forma de tau griega, sobre el cual se apoyan al caminar, encorvados, el ermitaño, el peregrino, el mendicante y el enfermo. Pueblo inquieto que simbolizan aun los ciegos, como los de la fábula: «Sucedió un día que por un camino, cerca de Compiégne, marchaban tres ciegos sin que nadie los condujera o les mostrara el camino. Cada uno tenía una escudilla de madera e iban los tres pobremente vestidos. Así seguían el camino de Senlis». Pueblo inquietante del que la Iglesia y los moralistas desconfían. La peregrinación misma, que camufla de ordinario el simple vagabundeo, la vana curiosidad — forma medieval de turismo—, se hace fácilmente sospechosa. Ya en el siglo XII, Honorio de Autún (Augustodunensis) es partidario de condenarla, de desaconsejarla. «¿Hay al-

gún mérito, pregunta el discípulo del *Elucidarium,* en ir a Jerusalén o en visitar otros lugares sagrados?» Y el maestro contesta: «Más vale dar a los pobres el dinero que habrá de costar el viaje». La única peregrinación que admite es la que tiene por casa y objeto la penitencia. Muy pronto, en efecto, lo cual es muy significativo, la peregrinación deja de ser un acto de deseo para convertirse en un acto de penitencia. Con ella se sanciona todo pecado grave, es un castigo, no una recompensa. En cuanto a quienes la afrontan «por curiosidad o vanagloria —sigue diciendo el maestro del *Elucidarium*—, «el único provecho que saca de ello es haber visto lugares agradables o bellos monumentos, o bien recoger la pequeña gloria que buscaban». Los errantes son unos desventurados y el turismo una vanidad.

La lastimosa realidad de la peregrinación —sin llegar al caso trágico de los cruzados muertos de hambre en el camino o asesinados por los infieles—-es con frecuencia la de ese pobre hombre que cuenta la *Leyenda áurea.* «Hacia el año 1100 del Señor, un francés se dirigía a Santiago de Compostela con su mujer y sus hijo, en parte por huir del contagio de la peste que asolaba su país, en parte por ver la tumba del santo. En la ciudad de Pamplona su mujer murió, su huésjed le dejó sin dinero y le quitó incluso el jumento que llevaba para transportar a sus hijos. El pobre padre puso entonces a dos de sus hijos sobre sus hombros y llevó a los otros de la mano. Un hombre que pasaba con un asno tuvo piedad de él y le entregó el jumento para que pudiera llevar a sus hijos sobe la bestia. Llegado a Santiago de Compostela el francés vio al santo que le preguntó si no lo reconocía y añadió: "Yo soy el apóstol Santiago. Fui yo quien te dio el asno para venir aquí y te lo daré de nuevo para la vuelta...".»

¡Pero cuántos peregrinos no tuvieron ni siquiera la ayuda de un asno milagroso...!

No faltaban, en efecto, las pruebas, ni los obstáculos que dificultaban estos desplazamientos. Sin duda alguna, la vía fluvial se utiliza siempre que se puede. Pero quedan aún muchas tierras que hay que cruzar. La excelente red de vías romanas ha desaparecido casi por completo, arruinada por las invasiones, falta de cuidados y, por otro lado, mal adaptada a las necesidades de la sociedad medieval. Para este pueblo de peatones y de caballeros, cuyos transportes se hacen sobre todo a lomo de bestias de carga o en carretas arcaicas, para ese pueblo que no tiene prisa —que hace de buena gana un rodeo bien para evitar el castillo de un caballero saqueador, bien para visitar un santuario—, la vía romana, derecha, pavimentada, camino de soldados y de funcionarios, carece de interés. Prefiere ir a lo largo de las sendas, de los caminos, de una red de itinerarios diversos que varían entre algunos puntos fi-

jos: ciudades de feria, lugares de peregrinación, puentes, vados o gargantas. ¡Cuántos obstáculos hay que franquear! El bosque, con sus peligros y sus terrores —pero surcado de pistas: Nicolette, «siguiendo el viejo sendero del espeso bosque, llega a un lugar donde se cruzan los siete caminos que atraviesan el país»—; los bandidos, caballeros o villanos, emboscados en un rincón del bosque o en la cima de una roca —Joinville, al descender por el Ródano, observa «la Roca de Glun, ese castillo que el rey había hecho destruir porque a su señor llamado Roger se le acusaba de desvalijar a los peregrinos y a los mercaderes»—; las innumerables tasas que gravan las mercancías, que incluso, a veces, recaen sobre los mismos viajeros, en los puentes, en los desfiladeros, en los ríos; el mal estado de los caminos donde se embarranca con tanta facilidad que conducir una carreta de bueyes requiere la competencia de un experto.

La ruta medieval es desesperadamente larga y lenta. Si se sigue a los viajeros más veloces, los mercaderes, se comprueba que las etapas oscilan entre los 25 y los 60 kilómetros diarios según la naturaleza del terreno. Se precisan dos semanas para ir de Bolonia a Aviñón, veintidós días de las ferias de Champaña a Nimes, once o doce días de Florencia a Ñapóles. Sin embargo, la sociedad medieval se agita sin cesar «en una especie de movimiento browniano, a la vez perpetuo e inconstante», como dijo Marc Bloch. Casi todos los hombres de la Edad Media evolucionan contradictoriamente entre estas dos dimensiones: los horizontes cerrados del calvero donde viven y los horizontes lejanos de la cristiandad entera en la que cada cual puede decidir repentinamente partir hacia Inglaterra, a Santiago de Compostela o a Toledo, como esos clérigos ingleses del siglo XII ávidos de cultura árabe; de Aurillac a Reims, a Vic en Cataluña, a Rávena y a Roma, como hace Gerbert a finales del siglo X; de Flandes a San Juan de Acre, como tantos cruzados; de las orillas del Rin a las del Oder o del Vístula, como tantos colonos alemanes. Los únicos aventureros auténticos, a los ojos de los cristianos medievales, son los que franquean las fronteras de la cristiandad: misioneros o mercaderes que recalan en África, en Crimea, o que se adentran en Asia.

Más rápida es la ruta del mar. Cuando los vientos son favorables, un navio puede hacer hasta 300 kilómetros en veinticuatro horas. Pero los peligros aquí son aún mayores que en tierra. La rapidez ocasional puede quedar compensada con calmas desesperantes o con vientos o corrientes contrarios.

Embarquémonos con Joinville hacia Egipto. «En el mar nos ocurrió una cosa maravillosa: nos hallábamos ante una montaña completamente redonda, en las costas de Berbería. Era la hora de las vísperas. Navegamos toda la noche y pensamos haber hecho por lo menos cincuenta leguas cuando, al día si-

guiente, nos encontramos de nuevo ante la misma montaña. Y lo mismo nos ocurrió otras dos o tres veces.»

Esos retrasos son algo insignificante si se piensa en los piratas y en las tempestades. Joinville descubre muy pronto la loca temeridad de los «mercaderes aventureros»: «Pensé que es tremendamente insensato quien osa ponerse en peligro con bienes ajenos, o bien en estado de pecado mortal; porque uno va a dormir la noche antes sin saber si al día siguiente no se encontrará en el fondo del mar».

Pocas imágenes han obtenido mayor éxito durante la Edad Media que las de la nave en medio de la tempestad, imágenes de una realidad vivamente experimentada. Ningún incidente reaparece con más regularidad en la vida de numerosos santos que el de una travesía, real o simbólica, representada en multitud de miniaturas y vidrieras. Ningún milagro está más extendido que aquel en el que la intervención de un santo calma una tempestad o resucita a un náufrago.

Pero es menester discernir ahora a través de qué resortes el bosque, el camino y el mar conmueven la sensibilidad de los hombres de la Edad Media. Más que por sus aspectos reales o por sus verdaderos peligros, cautivan su interés sobre todo por el simbolismo que manifiestan. El bosque representa las tinieblas o, como en la «canción infantil» del *Minnesänger* Alejandro el Errante —*der wilde Alexander*—, el siglo con sus ilusiones, el mar es el mundo y sus tentaciones, y el camino es la búsqueda y la peregrinación.

En un plano superior, los hombres de la Edad Media entran en contacto con la realidad física por medio de abstracciones místicas y pseudocientíficas.

Para ellos la naturaleza son los cuatro elementos que componen tanto el universo como el hombre, universo en miniatura, microcosmos. Como explica el *Elucidarium,* el hombre corporal está formado por los cuatro elementos, «por eso se le llama microcosmos, es decir, mundo en pequeño. En efecto, está compuesto de tierra: la carne; de agua: la sangre; de aire: el aliento; de fuego: el calor».

Desde los más sabios hasta los más ignorantes, todos muestran una misma visión, aunque escalonada, del universo. En una cristianización extraída en mayor o menor medida de viejos símbolos y mitos paganos, se personifican las fuerzas de la naturaleza en una extraña cosmografía: los cuatro ríos del paraíso, los cuatro vientos de las innumerables rosas de los vientos recogidas en los manuscritos, a modo de los cuatro elementos, interponen su ima-

gen entre las realidades naturales y la sensibilidad humana. Los hombres de la Edad Media tendrán que recorrer un largo camino, como veremos, para volver a hallar, más allá de la pantalla del simbolismo, la realidad física del mundo en el que viven.

La magnitud de esos movimientos, de esas migraciones, de esas agitaciones y de esos viajes es, en realidad, singularmente restringida. El horizonte geográfico es un horizonte espiritual, el de la cristiandad. Lo que más extraña, más que la imprecisión de los conocimientos de los especialistas en cosmografía —se admite, en general, que la Tierra es redonda, inmóvil y que es el centro del universo, y siguiendo a Aristóteles se piensa en un sistema de esferas concéntricas o, cada vez más a partir de comienzos del siglo XIII, en un sistema más complejo y más cercano a la realidad del movimiento de los planetas según Tolomeo— es la fantasía de la geografía medieval más allá de Europa y de la cuenca mediterránea. Y más notable aún es la concepción teológica que inspira hasta el siglo XIII la geografía y la cartografía cristianas. Por regla general, la ordenación de la Tierra está determinada por la creencia de que el ombligo del mundo es Jerusalén y que el Oriente, al que los mapas sitúan de ordinario arriba, en el lugar de nuestro norte, termina en una montaña donde se halla el paraíso terrenal y de donde fluyen los cuatro ríos paradisíacos: el Tigris, el Eufrates, el Pisón, generalmente identificado con el Ganges, y el Geón, que corresponde al Nilo. Los vagos conocimientos que los cristianos poseen de esos ríos presentan algunas dificultades, que se salvan sin mayores dificultades. Se asegura que las fuentes conocidas del Tigris y el Eufrates no son las fuentes originales, que se hallan en el flanco de la montaña del Edén y cuyas aguas se pierden ampliamente en las arenas de los desiertos antes de reaparecer. En cuanto al Nilo, Joinville, en su narración de La séptima cruzada en Egipto, atestigua que los musulmanes, detenidos por las cataratas, no han logrado remontarlo hasta su fuente, maravillosa pero real.

El océano índico, que se imagina cerrado, es el receptáculo de los sueños donde se liberan los deseos insatisfechos de la cristiandad pobre y amordazada: sueños de riqueza ligados a las islas de los metales preciosos, de las maderas raras, de las especias. Marco Polo ve en él a un rey desnudo cubierto de piedras preciosas; sueños fantásticos poblados de hombres, de animales fabulosos y de monstruos; sueños de opulencia y de extravagancia, forjados por un mundo pobre y limitado; sueños de una vida diferente, de la destrucción de los tabúes, de la libertad frente a la moral estricta impuesta por la Iglesia; seducción de un mundo de aberración alimentaria, de coprofagia, de canibalismo, de nudismo, de poligamia, de libertad y de desórdenes sexuales. Lo más curioso es que, cuando excepcionalmente un cristiano se arriesga y llega

hasta allí, encuentra maravillas: Marco polo encuentra hombres dotados de una cola «grande corno la de un perro» y los unicornios, que son probablemente los rinocerontes, pero que le decepcionan: «Es una bestia muy desagradable a la vista y asquerosa. En modo alguno es como nosotros la imaginamos y la describimos desde aquí cuando decimos que, con el cabestro, se deja conducir por una muchacha».

No hay duda de que la Tierra, para los hombres de la Edad Media, que han recibido la tradición de los geógrafos de la Antigüedad, está dividida en tres partes: Europa, África y Asia, pero cada una de ellas tiende a identificarse con un área religiosa, y el peregrino inglés que escribió un *Itinerario de la 3ª cruzada* afirma: «Así dos partes del mundo asaltan a la tercera, y Europa, que, sin embargo, no toda ella conoce aún el nombre de Cristo, tiene que batirse con las otras dos». Esta Europa, que la presencia de los musulmanes en España impide identificar por completo con la cristiandad, continúa siendo por eso para los occidentales una noción incómoda, pedante, abstracta.

La realidad es la cristiandad. El cristiano de la Edad Media define al resto de la humanidad, se sitúa a sí mismo con relación a los demás en función de ella. Ante todo con relación al mundo bizantino.

El bizantino, desde el 1054, es el cismático. Pero aunque ese agravio de separación, de secesión, es esencial, los occidentales no logran definirlo con exactitud o, por lo menos, a designarlo correctamente. A pesar de las divergencias teológicas —en especial la cuestión del «Filioque», al rechazar los bizantinos la doble procedencia del Espíritu Santo a quien ellos hacían proceder solamente del Padre pero no del Hijo—, a pesar, sobre todo, del conflicto institucional —-el patriarca de Constantinopla se niega a reconocer la supremacía del papa—, los bizantinos también son cristianos. Desde mediados del siglo XII, con ocasión de la segunda cruzada, vemos a un fanático occidental, el obispo de Langres, que sueña con la toma de Constantinopla y que empuja a ella al rey de Francia Luis VII, declarar que los bizantinos no son «cristianos de hecho, sino solamente de nombre», que son culpables de herejías, y a una buena parte del ejército de cruzados creer que «los griegos no eran cristianos y que carecía de importancia matarlos o no». Este antagonismo era el fruto de un alejamiento que, a partir del siglo IV, se había convertido en verdadero foso. Unos y otros dejaron de comprenderse, sobre todo los occidentales que, incluso los más sabios, ignoraban el griego: *graecum est, non legitur.*

Esta incomprensión se fue transformando poco a poco en odio, hijo de la ignorancia. Los latinos experimentan hacia los griegos una mezcla de envidia y de desprecio, fruto del sentimiento más o menos reprimido de su propia inferioridad. Los latinos achacan a los griegos el ser amanerados, cobardes y mentirosos. Les reprochan sobre todo ser ricos. Es el sentimiento reflejo del guerrero bárbaro y pobre ante el rico civilizado.

Cuando el ejército occidental de la cuarta cruzada se dispone en el 1203 a tomar Constantinopla, el pretexto oficial es que el emperador Alexis III es un usurpador, pero los eclesiásticos eliminan los escrúpulos religiosos de algunos laicos poniendo de relieve el carácter cismático de los bizantinos: «Los obispos y los clérigos del ejército celebraron consejo, escribe el cronista Roberto de Clarí, y decidieron que la batalla era legítima y que se podía atacarlos, porque antaño obedecían la ley de Roma y ahora habían dejado de obedecerla. Por lo tanto, dijeron los obispos, atacarlos no era pecado sino, por el contrario, un gran acto de piedad».

No cabe duda de que la unión de las Iglesias, es decir, la reconciliación de Bizancio con Roma, se mantiene casi constantemente sobre el tapete y hay continuas negociaciones en tiempos de Alexis I en 1089, de Juan II en 1141, de Alexis III en 1197 y de casi cada emperador de mediados del siglo XIII hasta el 1453. Incluso da la impresión de que la unión es un hecho en el concilio de Lyon de 1274, y una vez más en el de Florencia de 1439.

Pero los ataques dirigidos contra el Imperio bizantino por los normandos de Roberto Guiscardo en el 1081, de Bohemond en el 1185, la toma de Constantinopla por los occidentales el 13 de abril del 1204 y el fracaso de la unión de las Iglesias tenían su origen en una hostilidad fundamental entre quienes se llamaban despectivamente latinos (y no cristianos), griegos (y no romanos). Incomprensión de los rudos bárbaros que oponen su simplicidad a la sofisticación de una civilización del ceremonial, de una educación secular convertida en etiqueta. En el 1097, durante la recepción concedida a los cruzados lorenos por Alexis I, uno de aquellos, irritado por tanta etiqueta, se sienta en el trono del basileus, porque «encuentra que no es conveniente que un solo hombre pueda sentarse cuando tantos valientes guerreros permanecen de pie».

Las reacciones son las mismas entre los francos de la segunda cruzada. Impaciencia de Luis VII y de sus consejeros ante las maneras de los enviados bizantinos y del lenguaje ampuloso de sus arengas. El obispo de Langres, «por compasión hacia el rey», y no pudiendo soportar las largas frases del orador y del intérprete, les dice: «Hermanos, haced el favor de no hablar con tanta frecuencia de la gloria, la majestad, la sabiduría y la religión del rey; él se co-

noce y nosotros tarmbién le conocemos; así pues, decidle rápidamente y sin tantos rodeos lo que queréis».

Oposición incluiso en las tradiciones políticas. Los occidentales, para quienes la primera viirtud es la fe —la buena fe del feudal—, tachan de hipocresía los métodos bizantinos impregnados de la razón de Estado. «Porque entre ellos, escribe aún Eudes de Deuil, el cronista francés de la segunda cruzada, es una opínióni generalmente admitida que no hay por qué reprochar a nadie el perjurio que alguien se permite por la causa del Imperio sagrado.»

A este odio latinio responde el desprecio griego. Ana Comneno, hija del emperador Alexis, que ha visto a los occidentales de la primera cruzada, los describe como bárbaaros groseros, charlatanes, orgullosos, versátiles. Pero lo que horroriza sobre todo a los bizantinos es la codicia de los occidentales «dispuestos a venderr mujer e hijos por un óbolo».

La riqueza de Bizancio es, finalmente, el último reproche y la principal codicia de los latinos. Todos los cronistas de las primeras cruzadas que pasan por Constantinopla hacem de ella una descripción deslumbrante. Para esos bárbaros que viven miserablermente en fortalezas primitivas o en aldeas miserables —las «ciudades» occidentales no cuentan más que con unos millares de habitantes y el urbanismo en ellas es algo que se desconoce— Constantinopla, con su probable millón de habitantes, sus riquezas monumentales y sus almacenes, representa la revelación de la ciudad.. A Fulcher de Chartres, entre tantos otros, se le desorbitan los ojos en el 1097: «¡Qué noble y bella ciudad es Constantinopla! ¡Cuántos monasterios y palacios, construidos con arte admirable, se ven en ella! ¡Cuántas obras admirables dignas de contemplación hay diseminadas por las plazas y las calles! Sería prolijo y tediosos describir en detalle la abundancia de riquezas de todo género, de oro, de plata, de telas de mil clases y de santas reliquias que se encuentran en esta ciudad a la que constantemente llegan numerosos navios transportando todo lo necesarrio para satisfacer las necesidades de los hombres...».

La suprema atraccción era, ante todo, las reliquias. He aquí el inventarío hecho por Roberto de Clarí de las que los cruzados del 1204 encontraron sólo en la iglesia de la Virgen del Faro: «Se encontraron en ella dos fragmentos de la Vera Cruz,, tan gruesos como la pierna de un hombre y tan largos como media toesa.[1] Y se encontró también el hierro de la lanza con que le atravesaron el costaddo a Nuestro Señor y los dos clavos con que le clavaron las manos y los pies. También se encontró en ella, guardada en una botellita de cristal, una gran parte de su sangre y también la túnica que llevaba y de la que le despojaron cuando le condujeron al monte Calvario; también se en-

1. Antigua medida francesa de longitud equivalente a 1,949 metros. (N. *del t.)*

contró la corona bendita con que le coronaron, que era de juncos marinos tan punzantes como leznas. Y se encontró también el vestido de Nuestra Señora y la cabeza del señor san Juan Bautista y tantas otras preciosas reliquias que no podría describirlas». Botín selecto para los ladrones piadosos que conservarán su presa y para los ávidos saqueadores que la venderán a alto precio.

Bizancio, incluso para los occidentales que no han contemplado sus maravillas, es en la Edad Media la fuente de casi toda riqueza, porque las más preciosas importaciones latinas vienen de allí, ya sea Bizancio el productor o el simple distribuidor. De allí proceden las telas preciosas —la seda sigue siendo durante largo tiempo un secreto exclusivo de Bizancio arrancado a China en el siglo VI— de allí procede la moneda de oro, inalterable hasta finales del siglo XI, que los occidentales llamarán simplemente el bizantino, el «besant», el «dólar de la Edad Media».

¡Cuántas tentaciones ante estas riquezas!

En el ámbito espiritual, aún pueden contentarse con tomar cosas prestadas, a veces con admiración y agradecimiento. Los teólogos occidentales del siglo XII descubren, o vuelven a descubrir la teología griega, y algunos dan la bienvenida a esta luz que llega de Oriente: *oriéntale lumen.* Alain de Lille (Alano de Lila) añade incluso con humildad: *quia latinitas penuriosa est...* («porque la latinidad es indigente»).

Aún se puede intentar rivalizar con Bizancio, y una de las actitudes más curiosas del Occidente medieval que busca liberarse de la realidad y del mito de Bizancio es esta humillación imaginaria que expresa la magnífica canción de gesta del *Pélerinage de Charlemagne,* de la segunda mitad del siglo XI. Carlomagno, al regresar de Jerusalén con sus doce pares, pasa por Constantinopla donde es fastuosamente recibido por el rey Hugón. Tras un magnífico festín, el emperador y sus compañeros, un poco ebrios, se libran en sus aposentos a relatos imaginarios en los que cada uno se las ingenia para vanagloriarse de una proeza extraordinaria de forma grosera, muy a tono con el humor caballeresco. En el relato de estas proezas, como es fácil de imaginar, los francos ridiculizan al rey Hugón y a sus griegos. Roldan se compromete a hacer sonar el cuerno con tanta potencia que al rey Hugón se le pongan los pelos de punta. El incidente no hubiera pasado de una broma de mal gusto sin mayores consecuencias si un espía bizantino oculto tras una columna no hubiera oído las conversaciones y no le hubiera faltado tiempo para ir a contárselo todo al rey. Éste, furioso, desafía a sus huéspedes a llevar a cabo sus bravuconadas. La intervención divina permite que los francos puedan cumplir su reto y el rey Hugón, vencido, se declara «el hombre», el vasallo de Carlomagno, y ordena una gran fiesta en la que los dos emperadores ostentan sendas coronas de oro.

Pero estos desahogos poéticos no podían bastar para satisfacer tanta codicia y tanto rencor acumulados. La envidia latina contra los bizantinos culmina en el saqueo del 13 de abril del 1204, con matanza atroz de hombres, mujeres y niños, saqueo en el que se sacia por fin la envidia y el odio. «Desde la creación del mundo, jamás se había recogido tal botín de una ciudad», dice el historiador de las cruzadas Villehardouin, y el cronista bizantino Nicetas Choniates añade: «Hasta los sarracenos son buenos y compasivos comparados con esa gente que lleva en el hombro la cruz de Cristo».

La hostilidad hacia los bizantinos no dejaba de producir cierta crisis de conciencia en los cristianos medievales que se hallaban en contacto con ellos. Frente a los musulmanes, por el contrario, parece que no existía problema. El musulmán es el infiel, el enemigo con quien no puede haber pactos. Entre cristianos y musulmanes, la antítesis es total, como lo expresó el papa Urbano II al predicar en Clermont la primera cruzada en 1095: «¡Cuál no sería nuestra vergüenza si esa raza infiel, con tanta razón despreciada, degenerada de la dignidad humana y vil esclava del demonio, saliera victoriosa ante el pueblo elegido del Dios todopoderoso...! De un lado no habrá más que miserables privados de los verdaderos bienes, del otro hombres henchidos de las verdaderas riquezas, de una parte combatirán los enemigos del Señor, de la otra sus amigos». Mahoma es uno de los peores espantajos de la cristiandad medieval. Atormenta la imaginación cristiana en una visión apocalíptica. Su nombre no aparece más que como referencia al Anticristo. Para Pedro el Venerable, abad de Cluny de mediados del siglo XII, Mahoma está, en la jerarquía de los enemigos de Cristo, entre Arrío y el Anticristo. Para Joaquín de Flore, a finales del siglo, Mahoma «prepara la llegada del Anticristo lo mismo que Moisés preparó la de Jesús». En el margen de un manuscrito de 1162 — una traducción del Corán— una caricatura de Mahoma le representa bajo la figura de un monstruo.

Sin embargo, la historia de la actitud de los cristianos medievales respecto de los musulmanes es una historia de variaciones y de matices. Es cierto que en el siglo IX, Alvaro de Córdoba ve en Mahoma la Bestia del Apocalipsis. Pero Pascasio Radberto, aun haciendo especial mención del antagonismo fundamental (que percibe perfectamente en su contexto geográfico) existente entre la cristiandad, la cual tenía que extenderse por todo el mundo, y el islam, que le ha arrebatado una amplia región de la tierra, distingue minuciosamente los musulmanes, que han llegado al conocimiento de Dios, de los

gentiles, que ignoran absolutamente todo de él. Hasta el siglo XI, las peregrinaciones cristianas a la Palestina conquistada por los musulmanes se llevan a cabo de forma pacífica y sólo en algunos teólogos se perfila una imagen apocalíptica del islam. Todo cambia en el transcurso del siglo XI en el que las cruzadas se preparan y se orquestan mediante una propaganda que pone a los secuaces de Mahoma en el punto de mira de los odios cristianos. Las canciones de gesta son los testigos de ese momento en que se mezclan los recuerdos de una simbiosis islámico-cristiana en la frontera de los dos mundos con la afirmación, desde ahora, de un enfrentamiento sin tregua. Toda una mitología, que se resume en el duelo entre el caballero cristiano y el musulmán, reina en adelante. La lucha contra el infiel se convierte en el fin último del ideal caballeresco. Por lo demás, al infiel se le considera ahora como un pagano, un pagano endurecido que ha renunciado definitivamente a la verdad, a la conversión. En la bula de convocatoria al cuarto concilio de Letrán en el 1213, Inocencio III llama a los cristianos a la cruzada contra los sarracenos, a quienes trata de paganos, y Joinville llama constantemente al mundo musulmán la «paganidad» (la *paiennié).*

No obstante, a través de ese telón que ha caído entre musulmanes y cristianos y que da la impresión de que no lo levantan más que para combatirse, a través de ese frente guerrero, continúan existiendo corrientes pacíficas e intercambios que incluso a veces se intensifican.

Ante todo intercambios comerciales. El papado no logra nada decretando el embargo de las mercancías cristianas con destino al mundo musulmán. El contrabando sobrepasa tales prohibiciones. Los papas terminan por admitir derogaciones, brechas en ese bloqueo que los cristianos padecen más aún que los musulmanes, y llegan incluso a conceder licencias. En este juego, los venecianos son los maestros. En 1198, por ejemplo, tras convencer al papa de que, carentes de recursos agrícolas como se hallan, no pueden vivir más que del comercio, obtienen de Inocencio III el permiso para comerciar «con el sultán de Alejandría» con la excepción, claro está, de productos estratégicos incluidos por el papado en una lista negra impuesta a la cristiandad: hierro y armas, pez, alquitrán, maderas de construcción, navios.

Después, intercambios intelectuales. En el punto culminante de las cruzadas, la ciencia árabe rebosa sobre la cristiandad, y si esa ciencia no suscita lo que se ha dado en llamar el Renacimiento del siglo XII, al menos lo fomenta. A decir verdad, lo que los árabes aportan a los sabios cristianos es, sobre todo, la ciencia griega atesorada en las bibliotecas orientales y puesta en circulación por los sabios musulmanes que la llevan hasta los confines del islam occidental en España, adonde los clérigos cristianos acuden ávidamente a

disfrutarla a medida que avanza la Reconquista. Toledo, reconquistada por los cristianos en el 1085, se convierte en el polo de atracción de esos sedientos que son, al menos al principio, sobre todo traductores. La moda de la ciencia musulmana ha tomado tal cariz en la cristiandad que incluso uno de ellos, Adelardo de Bath, confiesa que, con el fin de imponer sus ideas personales, las ha hecho pasar a veces por ideas de los árabes.

Más aún, en Tierra Santa, lugar principal de la confrontación armada entre cristianos y musulmanes, se establecen rápidamente relaciones de coexistencia pacífica. Un cronista musulmán, el español Ibn Jobair, afirma con admiración no poco escandalizada, con motivo de un viaje a Palestina en el 1184: «Los cristianos, en su territorio, obligan a los musulmanes a pagar una tasa, que se aplica con toda buena fe. Los mercaderes cristianos, a su vez, pagan en territorio musulmán una tasa por sus mercancías. El buen acuerdo entre ellos es perfecto y la equidad se observa en cualquier circunstancia. La gente de la guerra se ocupa de su guerra; el pueblo continúa en paz... La situación de este país en este aspecto es tan extraordinaria que sería vano querer explicarlo. ¡Que Dios exalte la palabra del islam con su favor!».

Junto a estos «paganos» especiales que son los musulmanes y ante los cuales la única actitud oficial cristiana era la guerra santa, otros paganos, los que todavía adoran ídolos, se presentan de una manera completamente distinta: como posibles cristianos. Hasta finales del siglo XIII, cuando la cristiandad se encuentra ya casi definitivamente constituida en Europa al oeste de Rusia, de Ucrania y de los Balcanes, un trabajo misionero casi incesante dilata el mundo cristiano. Una vez convertidos a la ortodoxia católica los invasores arrianos —sobre todo visigodos y lombardos— y, más tarde, a comienzos del siglo VII, los anglosajones paganos, ese frente de evangelización, como ya hemos visto, se sitúa al este y al norte de Europa y tiende a confundirse con la expansión germánica. La Germania occidental, cristianizada por los misioneros anglosajones, de los que el más ilustre fue san Bonifacio (Winfrido), los carolingios (comenzando por Carlomagno, cuya conducta respecto a los sajones es típica), inauguran una tradición de cristianización belicosa y forzada. Aún subsiste entre esos soberanos una actitud defensiva frente a los paganos hasta el 995, año de la doble victoria de Otón I sobre los magiares y sobre los eslavos del este, a partir de la cual comienza una prolongada política agresiva de los germanos que proceden a la conversión de los paganos por la fuerza. A comienzos del siglo XI, Bruno de Querfurt reprocha a Enrique II, rey de

Germania no coronado aún emperador, el hacer la guerra a cristianos, los polacos, y olvidarse de los lutecios, paganos, a los que, de acuerdo con el Evangelio, hay que forzar por las armas a entrar en la cristiandad. En adelante, el *compelle intrare* pasa a ser una consigna ante los paganos. Por lo demás, a esos paganos se les aplica de buena gana el epíteto de bárbaros. El cronista Gallus Anonymus, en el siglo XII, al situar geográficamente a Polonia, escribe: «Hacia el mar septentrional tiene por vecinas a tres feroces naciones de bárbaros, la Seleucia (país de los lutecios), la Pomerania y la Prusia, contra las cuales el duque de Polonia combate sin cesar, a fin de convertirlas a la fe. Pero no ha conseguido arrancar su corazón a la perfidia mediante la espada de la predicación ni a extirpar su raza de víboras mediante la espada de la masacre».

En efecto, frente a ese proselitismo conquistador, las resistencias son fuertes y los rebrotes del paganismo numerosos y violentos. En el 973, una gran insurrección eslava aniquila la organización eclesiástica entre el Elba y el Oder, en tierras de los veletas y de los obodritas; en el 1038, hay un levantamiento popular en Polonia en apoyo del paganismo; en el 1040, llega para Hungría la ocasión de apostatar. La predicación cristiana fue casi siempre un fracaso cuando se dirigió a los pueblos paganos para persuadir a las masas. En general, no triunfó más que cuando se logró conquistar a los jefes y a los grupos sociales dominantes. Para los bizantinos y los musulmanes, la integración en la cristiandad romana hubiera significado una pérdida cultural, la degradación a una cultura inferior. Para los paganos, la entrada en la cristiandad era, por el contrario, una promoción. Así lo comprendieron el franco Clodoveo a comienzos del siglo VI, el normando Rollón en el 911, el polaco Mesco en el 966, el húngaro Vaik (san Esteban) en el 985, el danés Harald del Diente Azul (950-986) y el noruego Olaf Tryggveson (997-1000). Las revueltas paganas van acompañadas de ordinario de insurrecciones sociales, al volver las masas al paganismo por hostilidad hacia sus dirigentes cristianizados que, por otra parte, suelen disponer de las suficientes fuerzas como para reprimir rápidamente esos sobresaltos. De este modo, la «nueva cristiandad» medieval, al contrario de la cristiandad primitiva formada durante mucho tiempo por gentes sencillas que terminaron por imponer al emperador y a una parte de las clases dirigentes su fe, era una cristiandad convertida desde lo alto y por imposición. Conviene no perder de vista este cambio del cristianismo en la Edad Media. En ese mundo de violencia, la principal violencia fue la conversión. Para aquellos jefes inteligentes que reconocieron el poder de promoción que significaba el cristianismo, la única duda fue a veces la elección entre Roma y Constantinopla. Mientras que los polacos y los húngaros, directa o indirectamente, se

decidieron por Roma, los rusos, los búlgaros y los serbios se inclinaron por Bizancio. Una curiosa lucha de influencias se entabló en la Gran Moravia durante el siglo IX: el episodio de Cirilo y Metodio y el original ensayo de un cristianismo romano con una liturgia eslava. El intento fue efímero, lo mismo que el imperio de la Gran Moravia. El catolicismo romano iba a triunfar en Moravia y en Bohemia con el Estado feudal de los Przemyslidas.

Una vez estabilizada al norte de la cuenca occidental del Mediterráneo donde, si es cierto que logró rechazar a Bizancio y al islam de España, Sicilia e Italia del sur, fracasó en el siglo XIII en lo que respecta a Grecia y a Palestina, la cristiandad occidental se establecía durante ese mismo siglo XIII desde Lituania a Croacia.

Entonces esa cristiandad descubrió entre los musulmanes y los bárbaros una tercera especie de paganos: los mongoles. El mito mongol es uno de los más curiosos de la cristiandad medieval. Mientras que los cristianos de la Europa central, la pequeña Polonia, la Silesia y Hungría no podían dejar de reconocer en aquellos a quienes llamaban tártaros, y que los habían asolado por tres veces en destructoras incursiones, a paganos puros y simples, que podían figurar entre los más crueles que las invasiones orientales empujaran hacia el oeste, en el resto de la cristiandad los mongoles hicieron nacer extraños sueños entre los príncipes, los clérigos y los mercaderes. Se les imaginó no sólo dispuestos a convertirse al cristianismo, sino ya convertidos en secreto y sin esperar más que una ocasión para proclamarlo. El mito del preste Juan, por ejemplo, ese misterioso soberano cristiano, situado en el siglo XIII en Asia (antes de que se le situara posteriormente, en el siglo XV, en Etiopía) y nacido de la imaginación occidental a partir de confusas noticias recogidas entre los pequeños núcleos de cristianos nestorianos que habían sobrevivido en Asia, fue a recaer en los mongoles a quienes se creyó ganados ya para el cristianismo. Partiendo de esta ilusión, nació y creció un gran sueño: el de una alianza entre cristianos y mongoles que, al oprimir al islam entre su abrazo, le destruiría o le convertiría y haría reinar, por fin, la verdadera fe en toda la tierra. De ahí las misiones enviadas a mediados de siglo a tierra de mongoles. De ahí también las embajadas de la gran esperanza que terminaron en enormes decepciones. Decepción de san Luis, que nos relata Joinville: «El rey se arrepintió mucho de haber enviado mensajeros y presentes».

El mito mongol suscitará en torno al 1300 algunas otras expediciones. Una serie de misiones, entre las que destacan las de Juan de Monte Corvino

y la del franciscano Odorico de Pordenone tuvieron como consecuencia incluso la formación de pequeñas y efímeras cristiandades asiáticas. La cristiandad medieval continuaba siendo europea. Pero se había aventurado hasta los confines del mundo.

La cristiandad del siglo XIII parecía haber querido salir de sus fronteras, había comenzado a sustituir la idea de cruzada por la de misión, parecía querer abrirse al mundo.

Sin embargo, continuaba siendo ese mundo cerrado de una sociedad que es capaz de anexionarse por la fuerza nuevos miembros *(compelle intrare)* pero que excluye a los demás, que se caracteriza por un verdadero racismo religioso. La pertenencia al cristianismo es el criterio de sus valores y de su actuación. La guerra, que es un mal entre cristianos, es un deber contra los no cristianos. La usura, que está prohibida entre cristianos, les está permitida a los infieles, es decir a los judíos. Porque los otros, todo ese mundo confuso de paganos que la cristiandad rechaza o mantiene fuera de sus fronteras, existen también en su seno y son el objeto de exclusiones que veremos más adelante.

Aquí sólo queremos definir en sus horizontes espaciales esa cristiandad medieval que, entre las dos direcciones del cristianismo, la de religión cerrada, propiedad del pueblo elegido y nacida del Antiguo Testamento, y la de religión abierta, con vocación universal, trazada por el Evangelio, se ha cerrado en el particularismo. Vayamos de nuevo a ese breviario del cristiano medio del siglo XII, el *Elucidarium.* El discípulo, partiendo de dos textos paulinos, plantea el problema del cristianismo, religión abierta o cerrada: «Está escrito que: "Cristo murió por los impíos" (Rom., 5,6) y "por la gracia de Dios, sufrió la muerte por todos" (Heb., 2,9), ¿ha sido benéfica su muerte para los impíos?». El maestro contesta: «Cristo murió sólo por los elegidos», y acumula las citas que excluyen que Cristo muriera «por todos».

La tendencia de la cristiandad hacia la clausura se pone de manifiesto en su comportamiento con los paganos. Ya antes de Gregorio Magno, los monjes irlandeses se habían negado a evangelizar a sus detestados vecinos anglosajones, a quienes querían confinar en el infierno y no arriesgarse a encontrárselos en el paraíso. El mundo pagano fue durante mucho tiempo una gran reserva de esclavos para el comercio cristiano, ya fuese ejercido por los mercaderes cristianos o por los judíos en territorio cristiano. La conversión, que agotaba ese fructuoso mercado, no se llevó a cabo sin vacilaciones. Anglosa-

jones, sajones, eslavos —estos últimos dieron su nombre al ganado humano de la cristiandad medieval— aprovisionaron la trata medieval antes de quedar integrados en la cristiandad y protegidos, por lo mismo, contra la esclavitud. Uno de los grandes reproches que hace el obispo de Praga Adalberto a finales del siglo X a sus fieles a quienes acusa de haberse vuelto al paganismo, es el vender cristianos a los mercaderes judíos de esclavos. Un no cristiano no es un verdadero hombre; sólo un cristiano, puede gozar de los derechos del hombre y, entre ellos, de la protección contra la esclavitud. Los concilios de los siglos XII y XIII recuerdan la prohibición a que está sujeto un cristiano de servir como esclavo o doméstico a judíos o sarracenos. La actitud cristiana en materia de esclavitud pone de manifiesto el particularismo cristiano, la solidaridad primitiva del grupo y la política correlativa de *apartheid* con respecto a los demás grupos.

Un catecismo del siglo XIII, fiel al concepto judaico del Dios de la tribu (Éxodo, 20), indica como principal precepto: «Tu Dios es único, no invocarás en vano el nombre de tu Dios». La cristiandad medieval, celosa de su Dios, se halla muy lejos del ecumenismo.

Sin embargo, esta sociedad cerrada, opaca y hostil a los demás fue, a pesar de sí misma, una esponja, un campo fertilizado por las infiltraciones extranjeras. A nivel técnico quedó transformada por la aceptación de adelantos como el del molino, de agua o de viento, llegados de Oriente; en el plano económico se caracterizó por su prolongada pasividad con respecto a Bizancio y al islam, recibiendo de Constantinopla o de Alejandría, para su alimentación y su vestido, todo lo que iba más allá de sus estrictas necesidades: telas preciosas, especias; se despertó a la economía monetaria al impulso del oro bizantino, del «besant», y de la moneda musulmana, el dinar de oro y el dirhem de plata. Su arte, desde los motivos de las estepas, que inspiran toda la orfebrería bárbara, hasta las cúpulas y los arcos apuntados, llegados de Armenia, de Bizancio o de Córdoba y su ciencia, extraída de las fuentes griegas con la mediación de los árabes, se nutrieron de préstamos. Si supo encontrar en su interior los recursos que le permitieron convertirse en una fuerza creadora, y después en modelo y guía, primero fue alumna, tributaria de todo ese mundo que despreciaba y condenaba, el paganismo de la Antigüedad, el paganismo de los pueblos que la nutrieron y la instruyeron durante el largo espacio en que esa sociedad fue pobre y bárbara y creía poder encerrarse en sus orgullosas certezas.

Ese mundo cerrado en la tierra, esa cristiandad amurallada aquí abajo, se abría ampliamente hacia lo alto, hacia el cielo. Material y espiritualmente no hay compartimientos estancos entre el mundo terrestre y el más allá. No hay duda de que existen grados que son como fosos que se han de franquear, saltos que hay que dar. Pero la cosmografía o la ascética mística manifiestan también que hay un itinerario que conduce a Dios por etapas, a lo largo de una ruta, de la gran ruta de la peregrinación del alma, para emplear la palabra de san Buenaventura.

El universo es un sistema de esferas concéntricas: ésa es la concepción general; las diversas opiniones tienen por objeto el número y la naturaleza de esas esferas. Beda, en el siglo VIII, decía que siete cielos rodean la Tierra —aún hablamos, en lenguaje familiar, de que alguien ha quedado transportado al séptimo cielo—: el aire, el éter, el olimpo, el espacio inflamado, el firmamento de los astros, el cielo de los ángeles y el cielo de la Trinidad. La herencia griega, incluso en la terminología, está muy clara en Beda. La cristianización de esta concepción acaba en una simplificación de la que da testimonio cumplido en el siglo XII el *Elucidarium* de Honorio de Autún, que distingue tres cielos: el cielo corporal que vemos, el cielo espiritual en el que habitan las sustancias espirituales, es decir, los ángeles, y el cielo intelectual donde los bienaventurados contemplan cara a cara a la Santísima Trinidad. Sistemas más científicos acuden al esquema de Aristóteles que hacía del universo una disposición compleja de cincuenta y cinco esferas a la que los escolásticos añaden una esfera suplementaria exterior, la del «primer motor», desde donde Dios pone en movimiento todo el sistema. Algunos, como el obispo de París Guillermo de Auvernia, en la primera mitad del siglo XIII, imaginan por encima del primer motor una nueva esfera, un empíreo inmóvil, residencia de los santos.

Lo esencial es que, a pesar del cuidado puesto por los teólogos y la Iglesia en afirmar el carácter espiritual de Dios, el vocabulario permite a los cristianos hacerse una representación concreta de Dios. La misma preocupación existe por salvaguardar esta inmaterialidad divina por una parte y en no chocar con las creencias ingenuas en una realidad de Dios (llamada sustancial, lo cual es bastante equívoco para satisfacer a la vez la ortodoxia doctrinal y los hábitos mentales de la masa). Honorio es un buen testigo de esta ansia de conciliación, un poco delicada.

— ¿Dónde está Dios? —pregunta el discípulo.

—En todas partes en potencia; en el cielo intelectual en sustancia —responde el maestro.

Pero el discípulo vuelve a la carga:

—¿Cómo se puede afirmar que Dios está todo entero siempre y en todas partes a la vez y también que no está en ninguna parte?

—Es que Dios —responde el maestro— es incorporal y, como tal, no localizado, *illocalis.*

Con esto se contenta el discípulo que, por lo demás, sabe que Dios está en sustancia en el cielo intelectual.

Pero para la masa, Dios existe corporalmente tal como lo representa muy pronto la iconografía cristiana.

El cristianismo, sobre todo después del concilio de Nicea (325), ofrecía a la adoración de los fieles un Dios uno en tres personas, la Santísima Trinidad que, al margen de las dificultades teológicas que provocó (en el Occidente medieval muchos teólogos cayeron en herejías antitrinitarias y el trinitarismo fue una de las causas de la hostilidad al cristianismo romano por parte de otras religiones muy cercanas en otros aspectos, como la ortodoxia bizantina), planteó a la masa un enigma similar al misterio teológico. El tema trinitario parece haber ejercido su atracción sobre todo en los medios teológicos eruditos, ya que sólo obtuvo un eco muy limitado entre la masa. Algo parecido ocurrió con la devoción al Espíritu Santo, ya que da la impresión de ser cosa de doctos, al menos antes de la baja Edad Media en la que proliferan las cofradías y los hospitales puestos bajo la advocación del Espíritu Santo. Abelardo fundó en el 1122 un monasterio dedicado al Espíritu Santo, al Paráclito «consolador», lo que le acarreó virulentos ataques. «Muchos acogieron esta apelación con extrañeza, o incluso la atacaron con virulencia, so pretexto de que no se podía consagrar especialmente una iglesia al Espíritu Santo como tampoco se consagraba a Dios Padre, sino que había que dedicarla, según la antigua usanza, o bien al Hijo sólo o bien a la Trinidad.»

Las universidades celebraban, con ocasión de la solemne apertura de sus cursos, una misa del Espíritu Santo, inspirador de las artes liberales, pero también esta devoción se inscribe en una piedad trinitaria muy ortodoxa, muy equilibrada, patrimonio de un medio culto.

En la doctrina de algunos grandes místicos como Guillermo de Saint-Thierry, la Trinidad es el centro de la vida espiritual. La ascesis es un itinerario por el cual el hombre llega a encontrar la imagen de Dios desfigurada por el pecado. Las tres personas de la Trinidad corresponden a tres vías, a tres medios de ese progreso espiritual cuyo proceso es, sin embargo, uno. El Padre preside la vía de la memoria, el Hijo, la de la razón y el Espíritu, la del amor. De este modo el misterio trinitario se interioriza e informa las facultades del alma a la vez que convierte en sobrenatural el dinamismo espiritual.

Como contrapartida, la devoción al Espíritu Santo se degrada en ciertos medios populares para convertirse en culto al santo espíritu o a la santa paloma, avatares de la tercera persona de la Trinidad.

La devoción popular, poco familiarizada con la Trinidad o con el Espíritu Santo que percibían mejor los teólogos o los místicos, oscilaba entre una visión puramente monoteísta de Dios y un dualismo imaginativo que va del Padre al Hijo.

A la sensibilidad y al arte medievales no les fue fácil triunfar del viejo tabú judío que prohibía la representación realista —es decir antropomorfa— de Dios. A Dios se le representó primeramente mediante símbolos, que se prolongaron en la iconografía y probablemente en el psiquismo después de haber triunfado las imágenes humanas de Dios.

Esas representaciones simbólicas de Dios manifiestan muy pronto la tendencia a designar ya sea al padre ya sea al Hijo, más que a la persona divina en su unidad.

Así, la mano que surge del cielo saliendo de una nube suele ser la del Padre. En su origen es signo de mando, y la misma palabra hebrea *iad* significa tanto mano como poder. Esta mano, que podrá convertirse en un símbolo hablante en tal o cual ocasión o suavizarse en un gesto de bendición, continúa siendo ante todo una materialización de amenaza suspendida siempre sobre el hombre. La quirofanía se rodea siempre de una atmósfera de respeto sagrado, si no de espanto. Los reyes medievales que han heredado de ella su mano de justicia gozan del poder intimidatorio de esta mano divina.

Cristo, en el cristianismo primitivo, aparece con más frecuencia representado sobre todo bajo la forma del cordero llevando la cruz o el estandarte de la resurrección. Pero esta representación abstracta ocultaba la humanidad, carácter esencial de Cristo. El liturgista Guillermo Durand, obispo de Mende, da cuenta en el siglo XIII de ese hecho lleno de sentido. «Porque san Juan Bautista señala con el dedo a Cristo y dice: "He aquí el Cordero de Dios", algunos representan a Cristo bajo la figura de un cordero. Pero, puesto que Cristo es un hombre real, el papa Adriano recuerda que debemos representarlo bajo la forma humana. En efecto, no es el Cordero lo que hay que representar en la cruz; pero, una vez representado el hombre, nada impide que se represente también el Cordero, ya sea en la parte baja o en el reverso de la cruz.»

Insistiremos más adelante sobre esta humanidad de Cristo, fundamento de un humanismo liberador. Fue un elemento esencial en la evolución de Occidente.

No obstante, el antropomorfismo divino se inclinó durante mucho tiempo hacia Dios Padre. En la lucha contra el arrianismo de los siglos V al VII, el

interés por insistir en la divinidad de Cristo llevó a confundir casi al Hijo con el Padre. La época carolingia, más proclive a las manifestaciones de poder que a las expresiones de humildad, dejó de lado todo lo que podía dar la sensación de debilidad en Cristo: los episodios amables de la vida de Cristo, su trato con los pobres y los trabajadores, los aspectos realistas y dolorosos de su pasión, todo ello se mantuvo en silencio.

Dios, Padre o Hijo, Padre e Hijo a la vez, *junger Mensch und alter Gott,* «hombre joven y viejo Dios», como dice Walter von der Vogelweide, que se convirtió en Dios de majestad. Dios sobre el trono como un soberano (Pantocrator) aureolado con la mandorla, que llevaba hasta su punto culminante la herencia del ceremonial imperial que el cristianismo triunfante del bajo Imperio le había atribuido. Dios, cuyo poder se manifestaba en la creación (el Génesis eclipsaba en la teología, en los comentarios religiosos y en el arte a todos los demás libros de la Biblia), en el triunfo (el Cordero y la cruz se convertían en símbolos de gloria y no de humildad) y en el Juicio (desde el Cristo del Apocalipsis con la espada entre los dientes hasta el juez de los tímpanos románicos y góticos).

Dios pasó a ser un señor feudal: *Dominus.* Los *Libri carolini,* para dar todo su valor de referencia al estado social existente, tomaban una frase de san Agustín: «Al Creador se le llama creador con respecto a sus criaturas, lo mismo que al amo se le llama amo con respecto a sus servidores».

Los poetas del siglo IX hacían de Dios el señor de la fortaleza celeste que, curiosamente, se parecía al palacio de Aquisgrán.

Ese Dios de majestad es el Dios de las canciones de gesta, expresión de la sociedad feudal: «Damedieu» *(Dominus Deus),* el Señor Dios.

Todo el vocabulario del *Cur Deus homo* de san Anselmo a finales del siglo XI es feudal. Dios aparece en él como un señor feudal que manda a tres categorías de vasallos: los ángeles, que poseen feudos a cambio de un servicio fijo y perpetuo; los monjes, que sirven con la esperanza de recuperar la herencia perdida por la felonía de sus padres, y los laicos, inmersos en una servidumbre sin esperanza. Todos ellos deben a Dios el *servitium debitum,* el servicio del vasallo. Dios, en su comportamiento respecto de sus subditos, busca la conformidad a su honor señorial. Cristo ofrece su vida *ad honorem Dei,* Dios desea el castigo del pecador *ad honorem suum.*

A decir verdad, Dios, más que un señor feudal, es un rey —*Rex* más bien que *Dominus*—. Esta soberanía regia de Dios inspira a las iglesias prerrománica y románica concebidas como un palacio real, surgido de la rotonda real iraniana para converger en la cúpula o el ábside, donde domina el Pantocrator. Es ella la que modela la iconografía del Dios de majestad con sus atribu-

tos reales: el trono, el sol y la luna, el alfa y la omega, todas ellas insignias del poder universal, la corte de los ancianos del Apocalipsis o de los ángeles, y a veces la corona.

Esta visión real y triunfante de Dios no excluye a Cristo. El Cristo del Juicio que conserva en su costado descubierto, pero como signo de victoria sobre la muerte, la llaga de la crucifixión, el Cristo crucificado pero portador de la corona, el Cristo de las monedas reales, todavía en el siglo XIII con la significativa leyenda del escudo de san Luis de Francia: *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat,* el Cristo vencedor, rey, emperador. Concepción monárquica de Dios cuyo impacto más allá de un tipo de devoción —la de sujetos más bien que vasallos— ha sido capital sobre la sociedad política del Occidente medieval. Con la ayuda de la Iglesia, los reyes y los emperadores terrestres, imágenes de Dios sobre la tierra, encontrarán en ella una ayuda poderosa para triunfar precisamente de una concepción feudal que pretendía paralizarlos. ¿Será necesario, en fin, siguiendo a Norman Cohn, buscar tras ese Dios autoritario una imagen psicoanalítica del padre cuyo peso, ya sea el de su tiranía o el de su bondad, puede explicar tantos complejos colectivos de los hombres de la Edad Media, hijos obedientes o hijos rebeldes seguidores del Anticristo, prototipo del hijo rebelde?

De todas formas, junto a ese Dios monarca se abría lentamente el camino en las almas un Dios-Hombre, con una humanidad humilde y cotidiana. Ese Dios cercano al hombre no podía ser el Padre que, incluso bajo su forma paternalista de Dios bueno, quedaba muy lejano —todo lo más, condescendiente—. Era el Hijo. La evolución de la imagen de Cristo en la devoción medieval no es sencilla. La misma iconografía primitiva de Cristo era compleja. Al lado de Cristo Cordero apareció muy pronto un Cristo antropomorfo: Cristo Pastor, Cristo Doctor, jefe de una secta que había que guiar y enseñar en medio de las persecuciones. La cristiandad medieval que tiende, como hemos visto, a reducir el Cordero a un atributo del Cristo-Hombre, que ha dejado caer en desuso la imagen del Buen Pastor y ha conservado la figura de Cristo Maestro, multiplica los símbolos y las alegorías cristológicas: molino y prensa místicas que significan el sacrificio fecundante de Jesús; Cristo cosmológico, heredero del simbolismo solar, que aparece, como en una vidriera de Chartres del siglo XII, en el centro de una rueda; símbolos de la viña y del racimo, símbolos de animales —como el león o el águila—, signos de poder; del unicornio, signo de pureza; del pelícano, signo de sacrificio; del fénix, signo de resurrección y de inmortalidad.

La aparición de Cristo en la piedad y la sensibilidad medievales ha seguido otros caminos esenciales. El primero es, sin lugar a dudas, el camino de la

salvación. En el momento mismo (siglos VIII y IX) en que la humanidad de Cristo sufre un eclipse, aparece un culto del Salvador que invade la liturgia y la arquitectura religiosas. Lo que se ha dado en llamar iglesia-pórtico de la época carolingia y donde se ha visto justamente el punto de partida del desarrollo de la fachada, de la cara occidental (el *Westwerk)* de las iglesias románicas y góticas, responde al desarrollo del culto al Salvador y ha sido el marco de la liturgia de la Resurrección y de otra liturgia vinculada a ella, la del Apocalipsis. Ha sido la representación monumental de la Jerusalén celeste, confundida con la Jerusalén terrestre en una de esas osmosis típicas de la mentalidad y de la sensibilidad medievales donde se funden realidades celestes y terrestres. Pero el Cristo Salvador de la época carolingia está también vinculado a una piedad encerrada en sí misma, y el tipo dominante de iglesia es una iglesia cerrada, redonda, octogonal, basílica de doble ábside que, más allá del arte carolingio, tiene su prolongación en el arte otoniano y hasta en las grandes iglesias imperiales renanas de la época románica.

A partir del siglo XII, el Cristo Salvador abre más ampliamente sus brazos a la humanidad. Cristo se convierte en la puerta de acceso a la revelación y a la salvación. Suger, el constructor de Saint-Denis, dice que Cristo es la verdadera puerta: *Christus janua vera.* «¡Oh!, Vos que habéis dicho: "Yo soy la puerta, y quien entre por mí se salvará", ruega a Cristo Guillermo de Saínt-Thierry, mostradnos con qué evidencia de qué mansión sois la puerta, en qué momento y a quiénes la abrís. La mansión de la que Vos sois la puerta es... el Cielo donde habita vuestro Padre.»

De este modo el templo, símbolo de la mansión celeste, acceso al cielo, se abre de par en par. La puerta se apodera de la fachada: tímpanos románicos, pórtico de la Gloria de Santiago de Compostela, grandes pórticos góticos...

Ese Cristo más cercano al hombre puede acercarse aún más tomando la forma de un niño. El éxito de Cristo-Niño, que se consolida en el siglo XII, es paralelo al de la Virgen-Madre. Volveremos a examinar las circunstancias en que se funda ese éxito haciéndolo a la vez irresistible. Cristo, Hombre que restaura al hombre, se convierte en el nuevo Adán al lado de la Virgen, nueva Eva.

Pero ante todo Cristo se convierte cada vez más en el Cristo sufriente, el Cristo de la Pasión. La crucifixión, representada cada vez más, y cada vez más realista, conserva sin lugar a dudas los elementos simbólicos, pero éstos contribuyen de ordinario al nuevo significado de la devoción al Crucificado, como por ejemplo el vínculo entre Adán y la crucifixión, del que nos da testimonio la iconografía: calavera de Adán representada al pie de la cruz, leyenda de la Santa Cruz hecha con la madera del árbol plantado en la tumba de Adán. Siguiendo

la evolución de la devoción a la misma cruz se podría averiguar cómo de símbolo triunfal —-aún tiene ese significado para los cruzados de finales del siglo XI— se convierte en símbolo de humildad y de sufrimiento. Simbolismo que, por otra parte, no se ve libre de rechazos, a veces en los medios populares, sobre todo entre los grupos heréticos que, bajo la influencia directa de los orientales, de los bogomilos por ejemplo, o por el roce fortuito con una tradición herética, se niegan a venerar a un trozo de madera, símbolo de un suplicio degradante reservado a los esclavos, insoportable e inconcebible humillación de todo un Dios. Por un curioso rodeo, Marco Polo encontrará esa misma hostilidad en el Gran Kan mongol quien, influenciado por el cristianismo nestoriano asiático, rechaza ante todo ese sacrilegio en el catolicismo occidental. «No admite en modo alguno que se lleve ante él la cruz, porque en ella sufrió y murió un hombre tan grande como Cristo.» Crimen literalmente de lesa majestad que el pueblo entiende con frecuencia como tal —amarrado a formas tradicionales de piedad, más lento en la adopción de mentalidades y de sensibilidades nuevas.

Está claro que la devoción al Cristo sufriente crea nuevos símbolos, nuevos objetos de piedad. Ya desde el siglo XIII aparece —junto a la veneración por las reliquias de la Pasión— el culto a los instrumentos de la misma Pasión. Esos instrumentos no sólo conservan un aspecto concreto, realista, sino que, sobre todo, ratifican la sustitución de las insignias monárquicas tradicionales por otras nuevas. En adelante, la realeza de Cristo será ante todo la de un Cristo coronado de espinas, precursora del tema del *Ecce Homo* que invade la espiritualidad y el arte del siglo XIV.

En fin, esta preeminencia del Cristo sufriente se halla integrada en una evolución que destaca en primer término toda la vida humana de Cristo. En el siglo XIII aparecen ciertos ciclos realistas que van siguiendo la existencia terrestre del Dios hecho hombre desde la Anunciación hasta la Ascensión que deben mucho al interés cada vez mayor por las «historias» y a la evolución de las representaciones teatrales de los misterios. El siglo XIV acentuará aún más esa tendencia y sabida es la importancia iconográfica del ciclo de la vida de Cristo pintado por Giotto en la capilla de la Arena, de Padua, entre 1304 y 1306.

Veremos más adelante el testimonio decisivo de una sensibilidad nueva, expresión de una nueva sociedad, que aporta al siglo XIII, y sobre todo al XIV, la aparición del retrato individual. El primer retrato de la Edad Media fue el de Cristo. Su arquetipo parece ser el *Santo Volto* de Lucas. San Lucas, retratista de Cristo antes de serlo de la Virgen, se convertirá en el siglo XV en el patrón de los pintores.

Frente a Dios, un poderoso personaje le disputa el poder en los cielos y en la tierra: el demonio.

Satanás no tiene en la alta Edad Media un papel de primer plano, y aún menos el papel de una personalidad acusada. Aparece con nuestra Edad Media y se consolida en el siglo XI. Es una creación de la sociedad feudal. Con sus satélites, los ángeles rebeldes, es exactamente el tipo del vasallo felón, del traidor. El diablo y Dios es la pareja que domina la vida de la cristiandad medieval y cuya lucha explica a los ojos de los hombres de la Edad Media todo el detalle de los acontecimientos.

Claro está que, según la ortodoxia cristiana, Satanás no es el igual de Dios, es una criatura, un ángel caído. La gran herejía de la Edad Media, bajo formas y nombres distintos, es el maniqueísmo. La creencia fundamental del maniqueísmo es la creencia en dos dioses, uno del bien y otro del mal, éste creador y señor de esta tierra. El gran error del maniqueísmo, para la ortodoxia cristiana, consiste en poner en un mismo plano a Dios y a Satanás, a Dios y al diablo. Sin embargo, todo el pensamiento y todo el comportamiento de los hombres de la Edad Media están dominados por un maniqueísmo más o menos consciente, más o menos elemental. Para ellos, por una parte está Dios y por otra el diablo. Esta gran división domina la vida moral, la social y la política. La humanidad se siente solicitada por esos dos poderes entre los que no puede haber ni compromiso ni acercamiento. Si un acto es bueno, procede de Dios; si es malo, procede del diablo. El día del Juicio final habrá buenos que irán al paraíso y malos que se verán sepultados en el infierno. La Edad Media conoció muy tarde, a finales del siglo XII, la existencia del purgatorio que permite la dosificación del juicio y se vio empujada durante mucho tiempo a la intolerancia por culpa de su maniqueísmo. La iconografía se resiste a la penetración del purgatorio en el siglo XIII, ignora el juicio individual después de la muerte y durante mucho tiempo aún no representará más que la partición de la humanidad en buenos y malos, en elegidos y condenados en el Juicio final. Esta bipartición de la humanidad en el tímpano de las catedrales es la imagen implacable de esta intolerancia.

Así pues, los hombres de la Edad Media se ven constantemente divididos entre Dios y Satanás. Éste no es menos real que aquél, incluso es menos ávido de encarnaciones y de apariciones. Es cierto que la iconografía puede representarle bajo una forma simbólica: es la serpiente del pecado original, se aparece entre Adán y Eva, es el pecado, el pecado de la carne o del espíritu, separados o unidos, símbolo del apetito intelectual o del apetito sexual. Pero se le representa sobre todo bajo ciertos aspectos más o menos antropomórficos. En cada instante, cada hombre de la Edad Media corre el peligro de ver-

lo manifestarse. Él es el contenido de esa terrible angustia que los atenaza casi a cada instante: ¡la angustia de verlo aparecer! Cada cual se ve constantemente espiado por el «viejo enemigo del género humano».

Aparece bajo dos figuras muy distintas, probable reliquia de un doble origen. En cuanto seductor, se reviste de engañosas y atractivas apariencias. En cuanto perseguidor, se muestra bajo su aspecto terrorífico.

El disfraz más corriente del diablo es el de una joven de gran belleza, pero la *Leyenda áurea* es prolija en relatos de peregrinos ingenuos o desfallecidos que sucumben al diablo aparecido también bajo la figura del apóstol Santiago.

El diablo perseguidor, por lo general, desdeña disfrazarse. Se aparece a sus víctimas bajo un aspecto repugnante. El monje Raoul Glaber le vio «una noche antes del oficio de maitines» en el monasterio de Saint-Léger de Champeaux, a comienzos del siglo XI. «Vi salir del pie de mi cama una especie de hombrecillo horrible. Era, por lo que pude ver, de estatura mediocre, con el cuello delgado, un rostro macilento, ojos muy negros, la frente arrugada y crispada, las narices respingonas, la boca prominente, los labios gruesos, el mentón hundido y muy estrecho, una barba de chivo, las orejas peludas y puntiagudas, los cabellos erizados e hirsutos, dientes de perro, el cráneo puntiagudo, el pecho hinchado, una joroba a la espalda, las nalgas fofas y el vestido sórdido.»

Las desventuradas víctimas femeninas y masculinas de Satanás son a veces el objeto del desenfreno sexual de los demonios: demonios íncubos y súcubos.

Las víctimas especiales tienen que soportar los continuos asaltos de Satanás que utiliza toda clase de engaños, de disfraces, de tentaciones y de torturas. La más célebre de esas heroicas víctimas del diablo es san Antonio.

El hombre, disputado aquí abajo entre Dios y el diablo, a su muerte se convierte en el objeto de una última y decisiva disputa. El arte medieval representó hasta la saciedad la escena final de la existencia terrestre en la que el alma del difunto se ve casi descuartizada entre Satanás y san Miguel antes de verse conducida por el vencedor al paraíso o al infierno. Advirtamos que para evitar caer nuevamente en el maniqueísmo, el adversario del diablo no es el mismo Dios sino su lugarteniente. Pero señalemos sobre todo que esta imagen en la que se encierra la vida del hombre medieval pone de relieve la pasividad de su existencia. Es la mayor y más ostensible muestra de su alienación.

Los poderes sobrenaturales de los que gozan Dios y Satanás no son su exclusivo patrimonio. Hay hombres que también los poseen en cierto modo.

Una capa superior de la humanidad medieval está formada por individuos dotados de poderes sobrenaturales. Lo trágico de la existencia de la masa común es lo difícil que resulta distinguir entre buenos y malos, ser constantemente engañado, participar en este espectáculo de ilusiones y de equívocos que es la escena medieval. Jacobo de Vorágine recuerda en su *Leyenda áurea* las palabras de Gregorio Magno: «Los milagros no hacen al santo, sino que son sólo su señal», y precisa: «Se pueden hacer milagros sin tener el Espíritu Santo, puesto que los mismos malvados han podido vanagloriarse de haber hecho milagros».

De lo que no les cabe ninguna duda a los hombres de la Edad Media es de que no sólo el diablo puede hacer milagros como Dios —con su permiso, sin lugar a dudas, pero eso poco importa respecto del efecto que produce en el hombre—, sino que esa facultad aparece también a ciertos mortales para bien o para mal. Es la dualidad equívoca de la magia negra y de la magia blanca cuyos productos no son por lo general perceptibles por el vulgo. Es la pareja antitética de Simón el Mago y de Salomón el Sabio. De una parte el grupo maléfico de los brujos y de otra la multitud bienaventurada de los santos. Lo malo es que los primeros se presentan en general como santos disfrazados, que pertenecen a la enorme y mendaz familia de los pseudoprofetas. Es cierto que, una vez desenmascarados, se les puede hacer huir mediante el signo de la cruz, uno invocación oportuna o una oración adecuada. Pero, ¿cómo desenmascararlos? Precisamente una de las tareas esenciales de los verdaderos santos es reconocerlos y arrojar a los obradores de falsedades o más bien de falsos milagros, los demonios y sus satélites terrestres, los brujos. A san Martín se le tenía por un maestro en este arte. «Brillaba por su habilidad en reconocer los demonios, dice la *Leyenda áurea,* y los descubría bajo cualquiera de sus disfraces.» La humanidad medieval está llena de posesos, desventuradas víctimas de Satanás, oculto en su cuerpo, o de los maleficios de los brujos. Sólo los santos pueden salvarlos y obligar a sus perseguidores a abandonarlos. El exorcismo es la función esencial de los santos. La humanidad medieval comporta una masa de posesos de hecho o en potencia, desgarrados entre una minoría de malos y una élite de buenos hechiceros. Observemos una vez más que si los buenos hechiceros se recluían esencialmente en el grupo clerical, no faltan laicos eminentes que se pueden deslizar en él. Ése es el caso, que volveremos a ver, de los reyes obradores de milagros, de los reyes taumaturgos.

En esta sociedad los hombres, a decir verdad, cuentan con protectores más vigilantes y más asiduos que los santos o los reyes sanadores a los que no siempre tienen la fortuna de poder encontrar a cada instante. Esos auxiliares infatigables son los ángeles. Entre el cielo y la tierra hay un ir y venir constante. A la cohorte de los demonios, que caen sobre los hombres cuyos pecados los atraen, se opone el coro vigilante de los ángeles. Entre el cielo y la tierra se levanta la escala de Jacob, por donde suben y bajan sin cesar en dos columnas las criaturas celestes, de las cuales la que asciende simboliza la vida contemplativa y la que desciende, la vida activa. Los hombres, con la ayuda de los ángeles, ascienden por esa escala y su vida no es más que esta escalada sembrada de caídas y recaídas de la que el *Hortus deliciarum* de Herrade de Landsberg dice que ni siquiera los mejores son capaces de alcanzar en esta vida el último peldaño, mito de Sísifo cristianizado que materializa la experiencia decepcionante aunque embriagadora de los místicos.

Cada uno tiene su ángel, y la tierra de la Edad Media está ocupada por una doble población: los hombres y sus compañeros celestes, o más bien por una triple población, porque a la pareja del hombre y del ángel hay que añadir el mundo de los demonios siempre al acecho.

Ésta es la alucinante compañía que nos presenta el *Elucidarium* de Honorio de Autún:

— ¿Tienen los hombres ángeles guardianes?

— Cada alma, en el momento de ser infundida en un cuerpo, queda confiada a un ángel que debe incitarla siempre al bien y dar cuenta de todas sus acciones a Dios y a los ángeles en el cielo.

— ¿Están los ángeles constantemente en la tierra junto a aquellos a quienes guardan?

—Si es preciso acuden en su ayuda, sobre todo si se les ha invitado por medio de oraciones. Su venida es inmediata, ya que en un instante pueden venir del cielo a la tierra y volver a él de nuevo.

— ¿Bajo qué forma se aparecen a los hombres?

— Bajo la forma de un hombre; el hombre, por ser corporal, no puede ver a los espíritus. Así pues, adoptan un cuerpo aéreo que los hombres pueden ver u oír.

— ¿Existen demonios que acechan a los hombres?

— En cada vicio mandan unos demonios que tienen a sus órdenes muchísimos otros, innumerables, y que incitan constantemente a las almas al vicio y dan cuenta de las malas acciones de los hombres a su príncipe...

De este modo, los hombres de la Edad Media viven bajo ese doble espionaje permanente. Jamás están solos. Nadie es independiente. Todos se hallan atrapados en una red de dependencias terrestres y celestes.

Por lo demás, la sociedad celeste de los ángeles no es sino la imagen de la sociedad terrestre, o más bien, como piensan los hombres de la Edad Media, ésta no es sino la imagen de aquélla.

Gerardo de Cambrai y de Arras afirmaba en el 1025: «El rey de reyes organiza en órdenes distintos lo mismo a la sociedad celeste y espiritual que a la sociedad terrestre y temporal. Reparte según un orden maravilloso las funciones de los ángeles y las de los hombres. Fue Dios quien estableció órdenes sagrados en el cielo y en la tierra».

Esta jerarquía angélica cuyo origen puede hallarse en san Pablo fue elaborada por el pseudoDionisio Areopagita, cuyo tratado *De la jerarquía celeste,* tradujo Escoto Erígena al latín en el siglo IX, pero no caló en la teología y en la espiritualidad occidentales hasta la segunda mitad del siglo XII. Su éxito iba a ser inmenso; se impone a los universitarios del siglo XIII con Alberto Magno y Tomás de Aquino a la cabeza, y hasta el mismo Dante está impregnado de ella. Su teología mística se convierte fácilmente en una imaginería popular que le proporciona una resonancia extraordinaria.

Esta concepción paralizante que impide al hombre atentar contra el edificio de la sociedad terrestre sin hacer vacilar al mismo tiempo la sociedad celeste, que aprisiona a los mortales en las mallas de la red angélica, añade al peso de los amos sobre los hombros de los hombres la pesada carga de la jerarquía angélica de los serafines, de los querubines y de los tronos, de las dominaciones, de las virtudes y de las potestades, de los principados, de los arcángeles y de los ángeles. Los hombres de la Edad Media se debaten entre las garras de los demonios y la traba que suponen esos millones de alas que baten tanto en la tierra como en el cielo y hacen de la vida una pesadilla de palpitaciones aladas. Porque la cuestión no estriba en que el mundo celeste sea tan real como el terrestre, sino en que no constituyen más que un solo mundo, en una inextricable mezcla que aprisiona a los hombres en las redes de un sobrenatural viviente.

A esta confusión —o si se prefiere, a esta continuidad espacial que confunde, que adhiere el cielo a la tierra— corresponde una análoga continuidad temporal: el tiempo no es más que un momento de la eternidad. Sólo pertenece a Dios, sólo puede ser vivido. Tomarlo, medirlo, sacar partido o aprovecharse de él es un pecado. Apoderarse de un solo momento de él es un robo.

Este tiempo divino es continuo y lineal. Es diferente del tiempo de los filósofos y de los sabios de la antigüedad grecorromana quienes, si no todos

enseñaban el mismo tiempo, todos se hallaban más o menos tentados por un tiempo circular, siempre recomenzando, tiempo del Eterno Retorno. No cabe la menor duda de que ese tiempo, a la vez perpetuamente nuevo, sin repetición posible, y por lo tanto sin poder constituir el objeto de una ciencia —nadie puede bañarse dos veces en el mismo río— y perpetuamente idéntico, dejó su huella en la mentalidad medieval. La supervivencia más evidente y la más eficaz de todos los mitos circulares es la rueda de la Fortuna. Quien hoy es grande, mañana estará por los suelos. Quien hoy es humilde, mañana la rueda de la Fortuna le llevará a la cumbre. Sus variantes son múltiples. Todas ellas vienen a decir, de una forma u otra, lo que decía una miniatura italiana del siglo XIV: *Sum sine regno, regnabo, regno, regnavi* («No tengo reino, reinaré, reino, he reinado»). Esta imagen procede, sin duda, de Boecio y goza en la iconografía medieval de un extraordinario favor. La rueda de la Fortuna es el armazón ideológico de los rosetones góticos.

El mito descorazonador y reaccionario de la rueda de la Fortuna ocupa un puesto privilegiado en el mundo mental del Occidente medieval. Sin embargo no logró impedir que el pensamiento medieval se negara a girar en redondo y que diera un sentido al tiempo, un sentido no giratorio. La historia tiene un principio y un fin, eso es lo esencial. Ese comienzo y ese fin son a la vez positivos y normativos, históricos y teleológicos. Por eso toda crónica, en la Edad Media occidental, comienza por la creación, por Adán, y si, por humildad, se detiene en la época en que escribe el cronista, deja sobreentendida como verdadera conclusión el Juicio final. Como ya hemos dicho, toda crónica medieval es «un relato de la historia universal». De acuerdo con el genio del cronista, puede hacer de ese encuadre una causalidad profunda o un tic formal de exposición. En el primer caso se puede incluso utilizar —inconscientemente o no— como un instrumento pasional. Otón de Freising, a mediados del siglo XII, utiliza esta orientación de la duración para probar el carácter providencial, según él, del Sacro Imperio romano germánico. En cualquier caso, los lectores modernos quedan generalmente sorprendidos por el contraste entre la ambición de esta referencia global y la cicatería del horizonte concreto de los cronistas e historiadores medievales. El ejemplo de Raoul Glaber, a comienzos del siglo XI, causó impacto, aunque se podrían citar decenas de ellos. Al comienzo de su crónica la emprende contra Beda y Pablo Diácono por no haber escrito más «que la historia de su propio pueblo, de su patria», y afirma que su intención «es relatar los acontecimientos acaecidos en las cuatro partes del mundo». Pero en la misma página declara que establecerá «la sucesión de los tiempos» a partir de las fechas en que comienzan los reinados del sajón Enrique II y del capeto Roberto el Piadoso.

Muy pronto se pone de manifiesto que el horizonte de sus historias queda reducido a los informes que ha podido obtener de la Borgoña, donde ha pasado la mayor parte de su vida, y de Cluny, donde ha escrito lo más importante de su obra. Todas las imágenes que la Edad Media occidental nos ha dejado de sí misma están construidas según este modelo. Grandes planes encerrados en un estrecho marco —los calveros de que hablábamos anteriormente— que de repente se ensanchan, en fulgurantes *travellings,* hasta el infinito, hasta las dimensiones del universo y de la eternidad. Esta referencia global es uno de los aspectos del totalitarismo medieval.

Así pues, el tiempo, para los clérigos de la Edad Media y para aquellos a quienes se dirigen, es historia y esta historia tiene un sentido. Pero el sentido de la historia sigue la línea descendente de un ocaso. En la continuidad de la historia cristiana intervienen diversos factores de periodización. Uno de los más operantes es el esquema que calca la división del tiempo a partir de la división de la semana. Esta vieja teoría judía, a través de san Agustín, Isidoro de Sevilla y Beda, pasa a la Edad Media que la acepta en todos los niveles del pensamiento, tanto en la divulgación doctrinal de Honorio de Autún como en la alta teología de Tomás de Aquino. Las miniaturas del *Líber floridus* de Lamberto de Saint-Omer, en torno al año 1120, ponen de manifiesto el éxito de esta concepción. El macrocosmos —el universo—, lo mismo que el microcosmos, que es el hombre, pasa por seis edades a modo de los seis días de la semana. La enumeración habitual distingue la creación de Adán, la ley de Noé, la vocación de Abraham, la realeza de David, la cautividad de Babilonia y la venida de Cristo. De este mismo modo existen seis edades en el hombre: infancia, adolescencia, juventud, edad madura, vejez y decrepitud (cuyas edades, según Honorio de Autún, quedan establecidas en los 7, 14, 21, 50 70 y 100 años respectivamente).

La sexta edad, a la cual ha llegado el mundo, corresponde a la decrepitud. Pesimismo fundamental que impregna todo el pensamiento y la sensibilidad medievales. Mundo limitado, mundo moribundo. *Mundus senescit,* el tiempo presente es la vejez del mundo. Esta creencia, legada por la reflexión del cristianismo primitivo en medio de las tribulaciones del bajo Imperio y de las grandes invasiones, permanece aún viva en pleno siglo XII. Otón de Freising escribe en su *Crónica:* «Estamos viendo cómo el mundo desfallece y exhala, por así decir, el último suspiro de la vejez terminal».

El mismo tañido de campana surge en los medios goliardicos. El célebre poema de los *Carmina Burana: Florebat olim studium...,* es un lamento sobre el presente. E.R. Curtius lo parafrasea de este modo: «La juventud ya no quiere aprender nada, la ciencia está en decadencia, el mundo entero va de

cabeza, unos ciegos dirigen a otros ciegos[2] y los precipitan en los bajos fondos, los pájaros quieren levantar el vuelo antes de aprender a volar, el asno toca la lira, los bueyes bailan y los palurdos se enrolan en el ejército. En cuanto a los Padres de la Iglesia, san Gregorio, san Jerónimo, san Agustín y san Benito, padre del monaquismo, se pueden hallar en la taberna, ante el tribunal o en la pescadería. A María ya no le va la vida contemplativa ni a Marta la vida activa; Lea es estéril y Raquel tiene légañas en los ojos; Catón frecuenta los figones y Lucrecia se convierte en una ramera. Lo que antes se había odiado, ahora se pone por las nubes. Todo ha salido de quicio».

Del mismo modo, en el marco de una historia urbanizada y aburguesada, Dante, el gran reaccionario en quien se resume la Edad Media, pone en boca de su antepasado Cacciaguida la lamentación sobre la decadencia de las ciudades y de las familias.

El mundo, al envejecer, mengua, se contrae, como «una capa que se encoge rápidamente» y en torno al cual «el tiempo gira con sus tijeras», para utilizar las palabras de Dante. Así les ocurre a los hombres. Al discípulo del *Elucidarium,* que pregunta por los detalles del fin de los tiempos, le dice el maestro: «El cuerpo de los hombres será más pequeño que el nuestro, lo mismo que el nuestro es más pequeño que el de los antiguos». «Los hombres de antaño eran altos y bellos, dice Guiot de Provins a comienzos del siglo XIII. Ahora son como niños o enanos.» Los actores de la escena medieval, como en una obra de Ionesco o de Beckett, tienen la impresión de encogerse sin cesar hasta el extremo inminente de este «Final de partida».

No obstante, en ese proceso irreversible de decadencia, en ese sentido único de la historia hay, si no cortes, al menos momentos privilegiados.

El tiempo lineal está dividido en dos por un punto central: la Encarnación. Dionisio el Menor, en el siglo VI, funda la cronología cristiana que avanza negativa y progresivamente en torno al nacimiento de Cristo: antes y después de Jesucristo. Cronología cargada de toda una historia de la salvación. El destino de los hombres es muy distinto según hayan vivido a uno u otro lado de este acontecimiento central. Antes de Cristo, no hay ninguna esperanza para los paganos. Sólo se salvarán los justos que esperaban en el seno

2. Es el tema del famoso cuadro de Breughel. Digamos aquí de una vez que lo esencial de las obsesiones del hombre de la Edad Media se halla en dos grandes artistas cronológicamente posteriores: el Bosco (hacia 1450-1516) y Breughel (hacia 1525-1569). Sin minimizar todo lo que su pintura debe a las capas inferiores de la mentalidad y de la sensibilidad de su época, hay que poner de relieve sobre todo que su obra es un resumen de la mitología y del folclore medievales.

de Abraham y a quienes Cristo fue a liberar cuando descendió a los infiernos (el limbo de los patriarcas).

Al margen de la masa de los justos del Antiguo Testamento, sólo se salvan algunos personajes aislados de la Antigüedad a quienes su popularidad arrancó de los infiernos a través de una piadosa leyenda.

El más popular de los héroes antiguos es Alejandro Magno, objeto de todo un ciclo novelesco, explorador —en batiscafo— del fondo de los mares y de los cielos donde le conducen los grifos. Junto a él, Trajano debe su salvación a un gesto misericordioso relatado en la *Leyenda áurea.*

Virgilio, beneficiario de una salvación similar gracias a la cuarta égloga, se convierte en un profeta y se halla en una miniatura alemana del siglo XII en el árbol de Jesé.

Pero, en general, los personajes de la Antigüedad desaparecieron en la *damnatio memoriae,* en la destrucción de los ídolos, en la supresión de esa aberración histórica: la Antigüedad pagana, que la cristiandad medieval encarnó tan completamente como le fue posible, al igual que derribó los monumentos paganos, con la sola limitación que le imponían su ignorancia y su pobreza técnica, las cuales obligaban a transformar para su uso una parte de esos templos normalmente destinados a la destrucción. El «vandalismo» de la cristiandad medieval, que se ejerció a expensas tanto del paganismo antiguo como de las herejías medievales —de las que destruyó despiadadamente libros y monumentos—, no es más que una forma de ese totalitarismo histórico que le hizo arrancar todas las malas hierbas que crecían en el campo de la historia.

Es cierto que toda una pléyade de sabios antiguos —cuyos nombres son simbólicos: Donato (o Prisciano), Cicerón, Aristóteles, Pitágoras, Tolomeo, Euclides a quienes hay que añadir Boecio— personifican a veces en los pórticos de las iglesias, la de Chartres, por ejemplo, las siete artes liberales, pero cuando Aristóteles o Virgilio —aparte la excepción señalada anteriormente— salen de este ostracismo y se deslizan en la iconografía de las iglesias medievales, lo hacen bajo el aspecto ridículo que les otorgan las anécdotas inventadas a costa suya: Aristóteles sirve de montura a la joven india Campaspe, a la que hace la corte en plan de viejo verde; Virgilio queda colgando de la canasta donde le deja expuesto a las burlas del público la dama romana que le había dado una cita engañosa.

De esta historia antigua suprimida queda, en definitiva, una sola figura simbólica: la Sibila, anunciadora de Cristo, que devuelve a la Antigüedad extraviada su sentido histórico.

Historia cristiana a la que Pedro Comestor —Pedro el Comedor— da su forma clásica en la *Historia scholastica,* en la cual se trata deliberadamente a la Biblia como una historia.

Historia sagrada que comienza con un suceso primordial: la Creación. Ningún libro de la Biblia ha tenido mayor éxito, ni ha originado más comentarios que el Génesis o, más bien, el comienzo del Génesis tratado como una historia hebdomadaria, el *Hexaemeron.* Historia natural en la que aparecen el cielo y la tierra, los animales y las plantas; historia humana sobre todo, con sus protagonistas que serán la base y los símbolos del humanismo medieval: Adán y Eva. Historia, en fin, condicionada por el accidente dramático del que va a derivar todo el resto: la tentación y el pecado original.

Historia que, sin embargo se divide muy pronto en dos grandes vertientes: la historia sagrada y la historia profana, cada cual dominada por un tema principal. En la historia sagrada, la nota dominante es la de un eco. El Antiguo Testamento anuncia el Nuevo, en un paralelismo llevado hasta el absurdo. Cada episodio, cada personaje prefigura a su correspondiente. Esta historia desemboca en la iconografía gótica, florece en los pórticos de las catedrales, en el frontispicio de los precursores, en las grandes figuras paralelas de los profetas y los apóstoles. Es la encarnación temporal de esta estructura esencial de la mentalidad medieval: estructura por analogía, por eco. A decir verdad, no existe más que lo que recuerda a algo o a alguien, no existe más que lo que ya existió.

En la historia profana, el tema es el de la transferencia de poder. El mundo, en cada época, tiene un solo corazón al unísono y bajo el impulso del cual vive el resto del universo. La sucesión de los imperios —desde los babilonios a los medas y los persas, después a los macedonios y tras ellos a los griegos y a los romanos—, basada en la exégesis orosiana del sueño de Daniel, es el hilo conductor de la filosofía medieval de la historia. Tiene lugar en dos niveles distintos: el del poder y el de la civilización. La trasferencia del poder, *translatio imperii* es, ante todo, una transferencia de saber y de cultura, *translatio studii.*

Pero esta tesis simplista no se contenta con deformar la historia, sino que acentúa el aislamiento de la civilización cristiana rechazando las civilizaciones contemporáneas, la bizantina, la musulmana y las asiáticas. Cede ante cualquier pasión, ante cualquier propaganda.

Otón de Freising señala el Sacro Imperio romano germánico como el coronamiento de esta *translatio imperii.* Chrétien de Troyes la traslada a Francia en los célebres versos del *Cligés.*

La concepción de la *translatio,* cargada de pasión nacionalista inspira, sobre todo a los historiadores y a los teólogos medievales, la creencia del predominio del Occidente. Este movimiento de la historia desplaza el centro de gravedad desde el mundo del Oriente siempre hacia el oeste, lo que permite

al normando Orderico Vital, en el siglo XII, hacer participar a sus compatriotas normandos en la preeminencia. Otón de Freising escribe: «Todo el poder y la sabiduría humanas nacidas en Oriente han comenzado a rematarse en Occidente», y Hugo de san Víctor: «La divina Providencia ha ordenado que el gobierno universal que, al principio del mundo, se hallaba en el Oriente, se traslade hacia el Occidente, a medida que los tiempos se acercan a su cumplimiento, para advertirnos de que se acerca el fin del mundo, pues el curso de los acontecimientos ha llegado ya al extremo del universo».

Concepción simplista y simplificadora que, sin embargo, tiene el mérito de relacionar la historia y la geografía —*loca simul et témpora, ubi et quando gestae sunt, considerare oportet* («hay que tener en cuenta a la vez los lugares y los tiempos, dónde y cuándo se han producido los hechos»), añade Hugo de San Víctor—, de dar todo su valor a la unidad de la civilización.

A la escala más reducida de una historia nacional, los clérigos de la Edad Media y su público elegirán los acontecimientos que hacen progresar a su país en el sentido general de la historia, que le hacen participar más estrechamente en la historia esencial de la salvación. Por lo que respecta a Francia, hay tres momentos que descuellan: el bautismo de Clodoveo, el reinado de Carlomagno y las primeras cruzadas —vistas como una gesta francesa, *Gesta Dei per francos*—. En el siglo XIII, san Luis continuará esta historia providencial francesa, pero en un contexto mental distinto, donde el santo rey, si bien constituye un nuevo momento de una historia discontinua que olvida los episodios menos relevantes para poner de relieve todos los más significativos, se inserta también en una trama histórica continua, la de las *Chroniques royales de Saint-Denis*.

Pero ni siquiera esta historia cristianizada y occidentalizada provoca en la cristiandad occidental medieval una alegría optimista. La frase citada anteriormente de Hugo de San Víctor lo dice claramente: esta fase es un desenlace, el signo de la llegada inminente del final de la historia.

De hecho, el esfuerzo histórico más importante de los pensadores cristianos medievales consiste en intentar detener la historia y acabarla. La sociedad feudal —con sus dos clases dominantes, *caballería y clerecía,* como nos dice Chrétien de Troyes— se considera como el final de la historia, lo mismo que Guizot, en el siglo XIX, verá la coronación de la evolución histórica en el triunfo de la burguesía.

Parón de la historia que los escolásticos intentarán consolidar y razonar sosteniendo que la historicidad es falaz, peligrosa, y que lo único que cuenta es la eternidad intemporal. El debate entre los partidarios de una verdad progresivamente revelada *(veritas, filia temporis* [«la verdad es hija del tiempo»],

habría dicho Bernardo de Chartres) y los defensores de una verdad inmutable se extiende a lo largo del siglo XII. Santo Tomás de Aquino dirá aún un siglo después que la historia de las doctrinas es inútil; lo que importa es la parte de verdad que pueden contener. Argumento polémico en parte, sin lugar a dudas, que permite al Doctor angélico remitirse a Aristóteles eliminando cualquier discusión sobre su inserción en un contexto pagano. Pero también tendencia profunda de una búsqueda de la verdad en la inmutabilidad, de un esfuerzo por evadirse de un tiempo histórico, en movimiento.

Frente a esas dos tendencias: un historicismo decadente que conduce al pesimismo histórico y un optimismo intemporal a quien sólo interesan las verdades eternas, se descubren tímidos esfuerzos que tratan de valorar tanto el presente como el futuro.

La principal de esas tendencias es la que, aceptando el esquema de las edades del mundo y el diagnóstico de vejez que se le otorga al presente, subraya las ventajas de esta vejez. He aquí lo que dice Bernardo de Chartres: «Somos enanos que vamos a hombros de gigantes, pero nuestro horizonte es más amplio que el suyo», donde la frase hace girar hábilmente la imagen del empequeñecimiento histórico en beneficio del presente. Y san Buenaventura, en un pensamiento que Pascal volverá a utilizar más tarde, acepta también la imagen de las edades y de la vejez del mundo para subrayar el incremento de los conocimientos humanos que resulta de ahí.

¿Será acaso esto todo el sentimiento de progreso del que la Edad Media haya sido capaz?

Cuando se examina el empleo de los términos *modernus, moderni, modernitas* se tiene la sensación de que algo está a punto de cambiar en el siglo XII en la concepción del tiempo, en la conciencia histórica. Es cierto que todas esas palabras tienen sobre todo un sentido neutro. No designan más que a los contemporáneos, con un valor de presente que Walter Map sitúa en unos cien años con respecto a los *antiqui* que les precedieron. Aún más, la palabra y la misma realidad que indica son frecuentemente sospechosas, como sigue diciendo Walter Map: «Cualquier época ha sentido desagrado por su propia modernidad y cada edad ha preferido a quienes la precedieron». Volveremos a encontrar esta aversión de la Edad Media por la novedad.

Sin embargo, la *modernitas,* los *moderni* del siglo XII se afianzan cada vez más con un orgullo que se advierte cargado de desafío al pasado y de promesas de futuro. Se acerca el tiempo en que el término será todo un programa, una afirmación, una bandera. El cuarto concilio de Letrán en el 1215 aprobará un *aggiornamento* del comportamiento y de la sensibilidad cristianas que abrirá las puertas a una modernidad, si es que no a un modernismo,

conscientes de sí mismos. Las órdenes mendicantes serán las campeonas de ese trastrueque de valores. He aquí lo que dicen los *Anuales de Normandie* en el 1215: «Esas dos órdenes —Menores y Predicadores— fueron acogidas por la Iglesia y el pueblo con gran alegría por la novedad de su regla». Pero este relanzamiento de la historia, esta nueva partida había sido posible gracias a la aparición de nuevas actitudes frente al tiempo, nacidas de la evolución no ya del tiempo abstracto de los clérigos, sino de los tiempos concretos cuya red encorsetaba a los hombres de la cristiandad medieval.

Marc Bloch ha hallado una fórmula admirable para resumir la actitud que el hombre de la Edad Media había adoptado frente al tiempo: «Una inmensa indiferencia hacia el tiempo».

Esta indiferencia se manifiesta en el caso de los cronistas avaros de fechas —dotados de una insensibilidad a la cifra precisa sobre la que insistiremos— mediante expresiones vagas: «en aquel tiempo», «mientras tanto», «poco después»...

Y en el plano de la mentalidad colectiva, una confusión temporal fundamental mezcla el pasado, el porvenir y el futuro. Esta confusión se manifiesta muy en especial en la persistencia de las responsabilidades colectivas, expresión clara de primitivismo. Todos los hombres vivos son responsables de la caída de Adán y Eva, todos los judíos contemporáneos son responsables de la Pasión de Cristo, todos los musulmanes son responsables de la herejía de Mahoma. Como ya se ha observado, los cruzados de finales del siglo XI no creían que iban a castigar a los descendientes de los verdugos de Cristo, sino a los mismos verdugos. De este modo, en el arte y en el teatro, el anacronismo de los vestidos —que, como se sabe, se conservará durante mucho tiempo— muestra no sólo la mezcla de las épocas, sino y sobre todo el sentimiento y la creencia del hombre de la Edad Media de que todo lo que es fundamental para la humanidad es contemporáneo. La liturgia hace revivir anualmente, a través de los milenios, una extraordinaria condensación de historia sagrada. Mentalidad mágica que hace del pasado el presente, porque la trama de la historia es la eternidad.

Sin embargo, la Encarnación lleva consigo una datación necesaria. Puesto que la vida de Cristo divide la historia en dos y puesto que la religión cristiana se basa en ese acontecimiento, el resultado es una tendencia, una sensibilidad esencial hacia la cronología. Pero esta cronología no está ordenada a lo largo de un tiempo divisible en momentos iguales, exacta-

mente mensurable, lo que llamamos un tiempo objetivo o científico. Es una cronología significativa. La Edad Media, tan ávida de fechas como nosotros, no fechaba según las mismas normas ni las mismas necesidades. Lo que le importaba señalar en el tiempo era muy distinto de lo que nos importa a nosotros. Admitida esta diferencia, esencial sin lugar a dudas, me parece que el hombre de la Edad Media, lejos de ser indiferente al tiempo, se mostraba singularmente sensible a él. Sencillamente, cuando no se muestra preciso es que no siente necesidad alguna de serlo, ya que el marco de referencia del acontecimiento que evoca no es el de una cifra. Pero rara vez falta una referencia temporal. Así ocurre en las canciones de gesta. En *Mai-net,* el joven Carlomagno, héroe del poema, ataca a su enemigo Bradamante un día de san Juan:

Barones, un día de fiesta de san Juan

Mainet bajó a la tienda de Bradamante.

¿Alusión a la espada *Alegre* del joven, cuyo pomo contiene una reliquia: un diente de san Juan? ¿Evocación más o menos consciente de los ritos de san Juan y del papel que en ellos desempeñan los jóvenes? En cualquier caso, el poeta se ha preocupado de fechar.

La verdad es que ni el tiempo ni la cronología están unificados. La realidad temporal para el espíritu medieval es una multiplicidad de tiempos.

Pero fijémonos ante todo en la necesidad cronológica, que en ningún otro lugar es tan manifiesta como en la historia sagrada.

Todo lo que concierne a Cristo está marcado por una exigencia de medida temporal. Así es como en el *Eluadarium* la cronología de la vida terrestre de Jesús se describe con todo detalle: la gestación de María: *Cur novem menses fuit clausus in utero?* («¿Por qué estuvo nueve meses encerrado en la matriz?»); el momento de su nacimiento: *Qua hora natus est?* («¿A qué hora nació?»); la duración de su vida oculta: *Quare in triginta annis nec docuit nec signumfecit?* («¿Por qué durante treinta años no enseñó ni se manifestó?»); la duración de su muerte física: *Quot horas fuit mortuus? Quadraginta* (¿Cuántas horas estuvo muerto? Cuarenta»).

Igualmente, el tiempo de la creación exige una cronología cuidada. Cronología hebdomadaria de la creación, pero también cómputo preciso de la caída.

—¿Cuánto tiempo permanecieron (Adán y Eva) en el paraíso?

—Siete horas.

—¿Por qué no más tiempo?

—Porque desde el momento en que la mujer fue creada traicionó enseguida; a la hora de tercia, el hombre, que acababa de ser creado, impuso nombres a los animales; a la hora de sexta, la mujer, apenas formada, comió inmediatamente del fruto prohibido y ofreció la muerte al hombre que, por amor a ella, también comió; muy pronto, a la hora de nona, el Señor los expulsó del paraíso.

He aquí, sin embargo, un uso bastante extraño del tiempo, ya que pone una fecha a la creación y calcula la duración de los hechos más o menos simbólicos de la Biblia. Los hombres de la Edad Media, a la vez que llevan hasta el límite la exégesis alegórica, exageran su celo a la hora de tomar al píe de la letra las noticias de las Escrituras. En especial, todo lo que figura en los «libros históricos» se toma como hecho real y fechado. Las crónicas universales comienzan con esas fechas, que manifiestan una verdadera obsesión cronológica. Por lo demás, no existe unanimidad alguna en lo que atañe a esta cronología. Santiago de Vorágine lo confiesa ingenuamente cuando escribe: «No hay acuerdo respecto de la fecha del nacimiento de Nuestro Señor Jesucristo en la carne. Unos dicen que tuvo lugar 5.228 años después del nacimiento de Adán y otros que fue 5.900 años después de dicho nacimiento». Y añade muy prudentemente: «Metodio fue el primero que fijó la fecha en los 6.000 años, pero la halló más bien por inspiración mística que por cálculo cronológico».

Efectivamente, la cronología medieval propiamente dicha, los medios para medir el tiempo, para saber la fecha o la hora, el instrumental cronológico son rudimentarios. En este aspecto, la continuidad con el mundo grecolatino es absoluta. Los instrumentos de medida del tiempo continúan estando ligados a los caprichos de la naturaleza —como el cuadrante solar cuyas indicaciones, por su misma naturaleza, no existen más que con tiempo soleado— o miden períodos de tiempo sin referencia a una continuidad —el reloj de arena, la clepsidra y todos esos sustitutos de relojes incapaces de medir tiempos datables, tiempos que se puedan poner en cifras pero, eso sí, adaptados a la necesidad de controlar períodos de tiempo concretos: candelas que dividen la noche en tres períodos (candelas) y, para los tiempos cortos, oraciones de acuerdo con las cuales se definen el tiempo de un *Miserere* o de un *Pater.*

Instrumentos sin precisión, a merced de un incidente técnico imprevisible: nube, grano de arena demasiado grueso, hielo, malicia de los hombres que alargan o acortan la candela, aceleran o ralentizan la recitación de la plegaria. Pero también, sistemas variables de contabilizar y de medir el tiempo.

El año comienza para los distintos países en diferentes épocas, según que su tradición religiosa haga partir la redención de la humanidad —y por lo

tanto la renovación del tiempo— de la Natividad, de la Pasión, de la Resurrección de Cristo, o incluso de la Anunciación. De este modo, una serie de «estilos» cronológicos coexisten en el Occidente medieval, de los cuales el más extendido es el que hace comenzar el año en Pascua. El del futuro, como ya sabemos, pertenecía a un estilo poco extendido por entonces, el del 1 de enero, el de la Circuncisión. El día comienza igualmente en momentos muy variables: a la caída del sol, a media noche o al mediodía. Las horas son desiguales; son las viejas horas romanas más o menos cristianizadas: maitines (hacia la media noche) después, de tres en tres horas de las nuestras aproximadamente: laudes (a las tres), prima (a las seis), tercia (a las nueve), sexta (al mediodía), nona (a las quince), vísperas (a las dieciocho), completas (a las veintiuna).

En la vida cotidiana, los hombres de la Edad Media se sirven de referencias cronológicas tomadas de diferentes universos sociotemporales que les vienen impuestas por diversas estructuras económicas y sociales. En efecto, nada refleja mejor la estructura de la sociedad medieval que los fenómenos meteorológicos y los conflictos que se fraguan en torno a ellos. Las medidas —en el tiempo y en el espacio— son un instrumento de dominación social de una importancia extraordinaria. Quien las domina refuerza enormemente un poder sobre la sociedad. Y esta multiplicidad de los tiempos medievales se refleja en las luchas sociales de la época. Lo mismo que en los campos y en las ciudades se disputa sobre las medidas de capacidad —que determinan raciones y niveles de vida—, para ponerse de acuerdo o contra las medidas del señor o de la ciudad, la medida del tiempo será el objeto de luchas que la arrancarán en mayor o menor medida a las clases dominantes: clero y aristocracia. La medida del tiempo, lo mismo que la escritura, continúa siendo durante una gran parte de la Edad Media el patrimonio de los poderosos, un elemento de su poder. La masa no es dueña de su tiempo, es incapaz incluso de determinarlo. Obedece a los tiempos impuestos por las campanas, por las trompetas y por los olifantes.

Pero el tiempo medieval es sobre todo un tiempo agrícola. En ese mundo donde la tierra es lo esencial, donde vive —rica o pobremente— casi toda la sociedad, la principal referencia cronológica es una referencia rural.

Ese tiempo rural es, en principio, el de la larga duración. El tiempo agrícola, el tiempo campesino es un tiempo de espera y de paciencia, de permanencia, de vuelta a empezar, de lentitud, si no ya de inmovilismo, al menos de

resistencia al cambio. Ese tiempo, sin referencia a los acontecimientos, no tiene necesidad de fechas o, mejor dicho, sus fechas oscilan dulcemente al ritmo de la naturaleza.

El tiempo rural es un tiempo natural. Las grandes divisiones son el día, la noche y las estaciones. Tiempo contrastado que alienta la tendencia medieval al maniqueísmo: oposición de la sombra y la luz, del frío y el calor, de la actividad y el ocio, de la vida y la muerte.

La noche está cargada de amenazas y de peligros en ese mundo donde la luz artificial es rara (las técnicas de alumbrado, incluso durante el día, no progresarán hasta el siglo XIII, con el auge del vidrio plano), peligrosa, fuente de incendios en ese mundo de madera, acaparada por los poderosos: los cirios del clero y las antorchas de los señores que eclipsan los pobres candiles del pueblo.

Las puertas se cierran contra las amenazas humanas y la ronda vigila atentamente en iglesias, castillos y ciudades. La legislación medieval castiga con dureza extraordinaria los delitos y los crímenes cometidos con nocturnidad. La noche es la gran circunstancia agravante de la justicia en la Edad Media.

La noche es, sobre todo, el tiempo de los peligros sobrenaturales. Tiempo de tentación, de fantasmas, del diablo.

El cronista alemán Thietmar, a comienzos del siglo XI, multiplica las historias de aparecidos y ratifica su autenticidad: «Del mismo modo que Dios ha dado el día a los vivos, así ha dado la noche a los muertos». La noche pertenece a los brujos y a los demonios. En cambio, para los monjes y para los místicos es el momento privilegiado de su combate espiritual. La vigilia y la oración nocturna son ejercicios eminentes. San Bernardo recuerda la palabra del salmista: «Me he levantado en medio de la noche para glorificarte, Señor».

Como tiempo de lucha y de victoria, cada noche recuerda la noche simbólica de Navidad. Abramos de nuevo el *Elucidarium* por el capítulo que se refiere a Cristo:

— ¿A qué hora nació?
—A media noche...
— ¿Por qué durante la noche?
—Para llevar la luz de la verdad a aquellos que vagan por la noche del error.

En la poesía épica y lírica la noche es el tiempo de la angustia y de la aventura. Con frecuencia va unida a ese otro espacio de oscuridad: el bosque. El bosque y la noche combinados son el lugar de la angustia medieval. Así, cuando Berta se halló extraviada:

La dama estaba en el bosque y amargamente lloraba...
Cuando la noche llegó, no se pudo contener...
¡Ah, noche, qué larga eres! Mucho se te ha de temer.

A lo cual hace eco, en un momento en que el tema se ha convertido en algo habitual un poco edulcorado, Chrétien de Troyes en *Yvain:*

Y la noche y el bosque le producen gran turbación...

En cambio, todo lo que es «claro» —una palabra clave en la literatura y en la estética medievales— es bueno y hermoso: el sol que resplandece sobre la armadura de los guerreros y sobre sus espadas, la claridad de los ojos azules y de la rubia cabellera de los jóvenes caballeros... «Hermoso como el día»: la expresión jamás se ha dejado sentir tan profundamente como en la Edad Media. Y el deseo va tan lejos que Lodina, impaciente por volver a ver a Yvain, exclama: «¡Que haga de la noche día!».

Otro contraste: el de las estaciones. El Occidente medieval, a decir verdad, sólo conoce dos estaciones: invierno y verano. Si aparece alguna vez la palabra primavera es en la poesía erudita latina, como en la de los Goliardos. El poema *omnia sol temperat* [el sol templa todas las cosas] engrandece «el poder de la primavera», *veris auctoritas,* mientras que otro opone a ambos entre sí:

Ver etatis labitur, Hiemps nostra properat.

(«Se acaba la primavera de nuestra vida nuestro invierno sigue avanzando.»)

Pero también aquí la confrontación se establece sólo entre dos estaciones, aunque éstas suelen ser el verano y el invierno.

La oposición verano-invierno es uno de los grandes temas del *Minnesang.* La personificación del estío en el *Minnesang* es el mes de mayo, mes de la renovación, lo cual viene a confirmarnos la ausencia de la primavera o, mejor aún, su absorción por el verano:

Messire Mai, a vous le prix, Honni soit l'hiver

(«Señor mayo, para vos el premio, ¡maldito sea el invierno!»)

dice uno de los poemas del *Minnesang.*

El «sentimiento de mayo» está tan arraigado en la sensibilidad medieval que el *Minnesang* se inventa un verbo para definirlo: «es *maíet»,* «hace mayo», verbo de la liberación y de la alegría.

No hay nada que exprese mejor ese tiempo rural de la Edad Media —tanto en la escultura del tímpano de las iglesias, como en la pintura de los frescos y las miniaturas, o en la literatura, en un género poético especial— que el tema repetido por doquier de los meses. Esos doce meses se hallan representados por las respectivas ocupaciones rurales que en ellos se realizan: desde la poda de los árboles a la montanera del cerdo, su matanza a las puertas del invierno y las comilonas que esta matanza permite junto a la chimenea. A la hora de tratar este tema pueden aparecer variantes unidas a tradiciones iconográficas o a diferencias geográficas de la economía rural.

Pero éste sigue siendo por doquier un ciclo de trabajos rústicos, si bien es preciso distinguir casi siempre en este ciclo campesino, en esta sucesión rural, una interrupción —en abril-mayo— una incursión cortesana, señorial. Se trata de la cabalgata del señor, del joven señor por lo general, joven como la renovación misma: es la caza feudal. De este modo, en el tema económico se desliza un tema de clases.

Esto es debido a que junto al tiempo rural, o más bien con él, hay otros tiempos sociales que se imponen: el tiempo señorial y el tiempo clerical.

El tiempo señorial es, en principio, un tiempo militar. Señala en el año el período en que se reanudan los combates, cuando se exige el servicio del vasallo. Es el tiempo de la hueste. Es también el tiempo de Pentecostés, de las grandes reuniones caballerescas, de las armaduras, cristianizadas mediante la presencia del Espíritu Santo.

Pero es también el tiempo de los pagos campesinos. Los mojones del año son las grandes fiestas. Entre ellas hay algunas que catalizan la sensibilidad temporal de la masa campesina: los vencimientos feudales, cuando hay que pagar las rentas o los censos, sea en especie, sea en dinero. Esas fechas varían según las regiones y según los dominios, pero hay una época que destaca en esta cronología de vencimientos: el final del verano, en la que se lleva a cabo lo esencial del descuento señorial sobre las cosechas. La gran fecha «término» es san Miguel (29 de septiembre), a veces sustituido por el día de san Martín (11 de noviembre).

El tiempo medieval es, sobre todo, un tiempo religioso y clerical.

Tiempo religioso porque el año es, en principio, el año litúrgico. Pero el año litúrgico —característica esencial de la mentalidad medieval— va siguiendo el drama de la Encarnación, y la historia de Cristo, desde el Adviento a Pentecostés, se ha visto rellenada poco a poco de momentos, de días significativos, tomados de otro ciclo, el de los santos. Las fiestas de los grandes santos se intercalan en el calendario cristológico y la fiesta de Todos los Santos (1 de noviembre) se convierte, junto a Navidad, Pascua, Ascensión y Pentecostés, en una de las más grandes fechas del año religioso. Lo que refuerza la atención de la gente de la Edad Media con respecto a estas fiestas, lo que las confiere definitivamente su carácter de fecha es que, aparte de las ceremonias religiosas especiales, y con frecuencia espectaculares, que las caracterizaban, eran los hitos de la vida económica: fechas de los pagos agrícolas, días de fiesta para los artesanos y los obreros.

Tiempo clerical porque el clero, por su cultura, es el dueño de la medida del tiempo. Sólo él tiene necesidad de medir el tiempo para la liturgia y sólo él es capaz de hacerlo, al menos de una forma aproximada. El cómputo eclesiástico y sobre todo el cálculo de la fecha de Pascua —sobre el que se debatió durante mucho tiempo en la alta Edad Media entre un método irlandés y otro romano— son el origen de los primeros progresos en la medida del tiempo. Sobre todo, el clero es el dueño de los indicadores del tiempo. El tiempo medieval se halla regido por las campanas. Los repiques hechos por los clérigos y por los monjes para los oficios son los únicos puntos de referencia de la jornada. El repique de las campanas permite conocer el único tiempo cotidiano que se puede medir de forma aproximada: el de las horas canónicas, por el cual todos se rigen. La masa campesina se halla sometida de tal forma a ese tiempo clerical que el licenciado Juan de Garlande, a comienzos del siglo XIII, da esta fantasiosa pero reveladora etimología de campana: *Camparte dicuntur a rustías qui habitant in campo, qui nesciant indicare horas nisi per campanas* («Las campanas reciben su nombre de los campesinos que habitan el campo y no son capaces de conocer las horas si no es mediante las campanas»).

Tiempo agrícola, tiempo señorial, tiempo clerical: lo que caracteriza en definitiva todos estos tiempos es su estrecha dependencia del tiempo natural.

Lo que es evidente para el tiempo agrícola lo es también, si se observa atentamente, para los otros dos tiempos. El tiempo militar está estrechamente unido al tiempo natural. Las operaciones guerreras comienzan con el estío y terminan con él. Tan pronto como terminan los tres meses del servicio obligatorio en la hueste se produce la desbandada de los ejércitos feudales. La

formación del ejército aristocrático medieval, basado en la caballería, acentúa esta dependencia. Una capitular de Pipino el Breve (751) ratifica esta evolución. En adelante la hueste se reunirá en mayo y no en abril para que los caballos puedan nutrirse en los prados reverdecidos.

La poesía cortesana, que toma su vocabulario de la caballería, llama al tiempo en que el enamorado corteja a su dama, «el servicio de verano».

El tiempo clerical está igualmente sometido a este ritmo. La mayoría de las grandes fiestas religiosas no sólo reemplazan a fiestas paganas que se hallan, a su vez, en relación directa con el tiempo natural —la Navidad, por poner el ejemplo más conocido, se fijó para que sustituyera a una fiesta del sol en el momento del solsticio—, sino que, lo que es más importante, todo el año litúrgico se adapta al ritmo natural de los trabajos agrícolas. El año litúrgico abarca, desde el Adviento a Pentecostés, el período de reposo de los campesinos. El verano y una parte del otoño, momentos de la mayor actividad agraria, quedan libres de grandes fiestas con la única excepción de la pausa de la Asunción de la Virgen, el 15 de agosto que, por otra parte, se consolida muy lentamente, no entra en la iconografía hasta el siglo XII y no parece imponerse definitivamente hasta el siglo XIII. Santiago de Vorágine da testimonio de un hecho significativo: el traslado de la fecha primitiva de la fiesta de Todos los Santos para no entorpecer el calendario agrícola. A esta fiesta, proclamada en Occidente por el papa Bonifacio IV a comienzos del siglo VII, se le había señalado la fecha del 13 de mayo siguiendo el ejemplo de Siria, donde la fiesta había aparecido en el marco de una cristiandad esencialmente urbana. A finales del siglo VIII se trasladó al 1 de noviembre porque, a juicio de la *Leyenda áurea,* «el papa creyó más conveniente que la fiesta se celebrara en un momento del año en que, la vendimia y la recolección acabadas, los peregrinos encontraran mayor facilidad para alimentarse». Este período que abarca desde el siglo VIII al IX, que es el mismo en que Carlomagno da a los meses nuevos nombres que evocan en general los trabajos rurales, parece ser el momento decisivo en que se remata, como hemos visto, la ruralización del Occidente medieval.

El carácter fundamental de esta dependencia del tiempo natural de las estructuras temporales de la mentalidad medieval —mentalidad de una sociedad rural primitiva— en ninguna otra parte se manifiesta más claramente que en los cronistas. Entre los principales acontecimientos, aquéllos resaltan lo que les parece extraordinario con respecto al orden natural: las grandes épocas de frío, las epidemias, las hambrunas. Esas anotaciones tan valiosas para el historiador de la economía y de la sociedad se derivan directamente de la concepción medieval del tiempo como duración natural.

Esta dependencia del tiempo medieval con respecto al tiempo natural se halla incluso en el mundo del artesanado o del comercio, más desligado en apariencia de esta servidumbre. En el mundo de los oficios, los contrastes día-noche, invierno-verano se reseñan en la reglamentación corporativa. De ahí procede habitualmente la prohibición de trabajar durante la noche. Muchos oficios tienen un ritmo de actividad distinto en invierno y en verano; los canteros, por ejemplo, a finales del siglo XIII, perciben salarios distintos en plena temporada que en la estación muerta. En el mundo de la actividad comercial, la navegación mercantil, en la que se ha querido ver uno de los motores de la economía medieval, se para durante el invierno, al menos hasta finales del siglo XIII, hasta que se generaliza el uso de la brújula y del timón de codaste. Los navios se paran y permanecen amarrados, incluso en el Mediterráneo, desde comienzos de diciembre hasta mediados de marzo; en los mares septentrionales incluso más.

No cabe duda de que el tiempo medieval cambia —todavía lentamente— a lo largo del siglo XIV. El éxito del movimiento urbano, los progresos de la burguesía de comerciantes y de empresarios que sienten la necesidad de controlar más de cerca el tiempo de trabajo y de las operaciones comerciales —sobre todo las bancadas, con el desarrollo de la letra de cambio—, rompen y unifican el tiempo tradicional. Ya en el siglo XIII, el pregón o la trompa del vigilante indicaba el comienzo de la jornada, y pronto la campana del trabajo aparece en las ciudades comerciales, sobre todo las ciudades con industrias textiles, en Flandes, en Italia y en Alemania. Además, el progreso técnico, fomentado por la evolución de la ciencia que criticaba la física aristotélica y tomista, rompe el tiempo y lo hace discontinuo permitiendo con ello la aparición de los relojes que miden la hora en el sentido moderno, vigésimocuarta parte del día. El reloj de Gerbert, hacia el año mil, no era más que un reloj de agua, parecido al que describía en el siglo XIII el rey de Castilla Alfonso X el Sabio, aunque éste más perfeccionado. Sin embargo, a finales de este mismo siglo es cuando se lleva a cabo el progreso decisivo con el descubrimiento del mecanismo de escape, de donde nacen los primeros relojes mecánicos que se extienden rápidamente por Italia, Alemania, Francia e Inglaterra y después por toda la cristiandad en los siglos XIV y XV. El tiempo se hace laico, tiempo de los relojes de las torres o atalayas, que se consolida frente al tiempo clerical de las campanas de las iglesias. Mecanismos frágiles todavía que se averian con frecuencia y que siguen siendo tributarios del tiempo natural, puesto que el comienzo de la jornada varía de una ciudad a otra y arranca con frecuencia de ese momento siempre variable que es la salida o la puesta del sol.

No obstante, el impulso es lo suficientemente fuerte como para que incluso Dante —*laudator temporis acti*— se aperciba de que está a punto de expirar una forma de medir el tiempo, y con ella toda una sociedad, la de nuestra Edad Media.

Cacciaguida lamenta aún este tiempo difunto:

Fiorenza, dentro della cerchia antica,
Ond'ella toglie ancora e terza e nona,
si stava in pace, sobria e púdica.

(«Florencia, dentro del círculo de sus antiguas murallas,
donde se halla aún el reloj que anunciaba tercia y nona,
vivía en paz, sobria y virtuosa.»)

Pero antes de esa gran sacudida, lo que importa a los hombres de la Edad Media no es lo que cambia, sino lo que perdura. Como alguien ha dicho, «para el cristiano de la Edad Media, sentirse existir significaba sentirse ser, y sentirse ser suponía sentirse no cambiar..., sentirse subsistir». Era, sobre todo, como sentirse dirigido hacia la eternidad. Para él, el tiempo esencial era el tiempo de la salvación.

Entre el cielo y la tierra tan íntimamente unidos, incluso tan inextricablemente mezclados, hay sin embargo una extraordinaria tensión en el Occidente medieval. Ganar el cielo desde aquí abajo: este ideal lucha en el espíritu, el corazón y el comportamiento con un deseo no menos violento, pero contradictorio: hacer descender el cielo a la tierra.

El primer movimiento es el de la huida del mundo: *fuga mundi.* Se sabe perfectamente de cuándo data su aparición en la sociedad cristiana: implícito en la doctrina, desde el principio; como encarnación sociológica, desde el momento en que, ganada la partida en el mundo, los seres exigentes ponen de manifiesto la constante protesta del eremitismo para sí mismos y para sus hermanos ya desde el siglo IV. El gran ejemplo es el del Oriente, de Egipto. Las *Vitae Patrum,* las vidas de los Padres del desierto, gozan a través de toda la Edad Media occidental de un éxito extraordinario. El desprecio del mundo, el *contemptus mundi,* es uno de los grandes temas de la mentalidad medieval. No es el patrimonio exclusivo de los místicos, de los teólogos —Inocencio III, antes de ser elegido papa, escribe a finales del siglo XII un tratado, *De contemptu mundi,* que viene a ser la quintaesencia

ideológica de este sentimiento—, ni de los poetas —recordemos, entre muchos otros, los poemas de Walther von der Vogelweide, los de Conrado von Würzburg y de otros *Minnesánger* sobre *Frau Welt,* el mundo personificado en una mujer de engañosos atractivos, seductora vista de espaldas, repulsiva vista de cara—, sino que está también profundamente enraizado en la sensibilidad común.

Esta tendencia profunda que no todos logran poner en práctica durante su vida se encarna en algunos seres excepcionales que se presentan como ejemplos, como guías: los eremitas (o ermitaños). Ya desde su inicio, en Egipto, el eremitismo había dado lugar a dos corrientes: la de la soledad individual, personificada en san Antonio, y la de la soledad en común en los monasterios, corriente cenobítica representada por san Pacomio. El Occidente medieval conoce esas dos corrientes, pero sólo la primera consigue una verdadera popularidad. No hay duda de que las órdenes eremíticas, como los cartujos o los cistercienses, gozaron durante un cierto tiempo de un prestigio espiritual superior al de los monjes tradicionales, más vinculados al mundo, como los benedictinos, incluso reformados en torno a Cluny. Los monjes blancos —su hábito blanco es una auténtica bandera, símbolo de humildad y de pureza puesto que se trata de paño crudo, no teñido— se oponen a los monjes negros y ejercen al principio una seducción superior sobre el pueblo. Pero en la suspicacia popular pronto quedan equiparados todos los monjes, incluso el clero secular. El modelo es el ermitaño aislado, verdadero realizador a los ojos de la masa laica del ideal solitario, la más elevada manifestación del ideal cristiano.

Es cierto que se da una buena coyuntura para el eremitismo, porque no todas las épocas son tan fértiles en ermitaños. Cuando el mundo occidental se libera del estancamiento de la alta Edad Media y se orienta hacia un progreso lleno de éxitos demográficos, económicos y sociales —desde finales del siglo X hasta finales del XII—, se produce como contrapartida, para equilibrar si no ya para protestar contra ese éxito mundano, una amplificación de la gran corriente eremítica, procedente sin duda de Italia en contacto, a través de Bizancio, de la gran tradición eremítica y cenobítica oriental, con un san Nilo de Grottaferrata, un san Romualdo fundador, a comienzos del siglo XI, de los camaldulenses, cerca de Florencia y un san Juan Gualberto y su comunidad de Vallombrosa.

Movimiento que culmina en las órdenes de los premonstratenses, de Grandmont, de la Cartuja, del Cister, pero que junta grandes éxitos con realizaciones más modestas, como la de Roberto d'Arbrissel en Fontevrault y, sobre todo, esos innumerables solitarios —ermitaños, reclusos y reclusas—

que, menos ligados a una regla, al sistema eclesiástico y más cerca de un cierto ideal anárquico de la vida religiosa y a quienes el pueblo tan fácilmente confunde con hechiceros como transforma en santos, pueblan los desiertos, es decir, los bosques de la cristiandad. El ermitaño es el modelo, el confidente, el maestro por excelencia. Hacia él se giran las almas en pena, los caballeros, los amantes atormentados por alguna falta.

Ermitaños que terminan por convertirse a veces en agitadores espirituales y, a menudo, en agitadores populares, convertidos en predicadores ambulantes, situados en ciertos lugares de paso: encrucijadas en el bosque, puentes, y que acaban por abandonar el desierto para cambiarlo por las plazas públicas de las ciudades —con gran escándalo, por ejemplo, a comienzos del siglo XII, del clérigo de Chartres Payen Bolotin, quien escribe un poema reivindicativo contra esos «falsos ermitaños», mientras que el célebre canonista Ivo de Chartres alaba la vida cenobítica en contra del ermitaño Rainaud, partidario de la vida solitaria.

Pero a lo largo de toda la Edad Media, al margen de esos momentos de fama y de popularidad del eremitismo, hay una presencia y un atractivo constante hacia los solitarios. La iconografía los representa tal como aparecen en la realidad, protesta viviente con una presentación salvaje frente a un mundo que triunfa, se instala y se civiliza. Con los pies desnudos, vestidos con pieles de animales —de cabras, sobre todo—, en la mano el bastón en forma de *tau,* bastón del peregrino, del errante e instrumento de magia y de salvación —el signo *tau* hecho con ese bastón es un signo protector, a imitación del signo salvador anunciado por Ezequiel (9,6: «Perdona a todo aquel que lleve el signo *tau») y* el Apocalipsis (7,3)— seducen como lo hiciera san Antonio, el gran vencedor de todas las tentaciones y, por encima de él, como el iniciador de la espiritualidad del desierto, san Juan Bautista.

Pero no todos pueden hacerse ermitaños. Hay muchos que intentan llevar a cabo, al menos de forma simbólica, este ideal que se presenta como una garantía de salvación. La costumbre de vestir el hábito monástico *in articulo mortis,* frecuente entre los grandes, pone de relieve el deseo de imitar ese ejemplo de la perfección monástica y, más concretamente, la eremítica. Esa retirada del caballero para hacerse ermitaño sigue siendo un gran tema para las canciones de gesta que reproducen con frecuencia la escena de la toma del hábito monástico por parte del caballero moribundo. La más célebre de estas tomas de hábito es la de Guillermo de Orange. Los grandes comerciantes siguen este ejemplo. El dux de Venecia, Sebastiano Ziani, inmensamente rico gracias al comercio —se solía decir: «rico como Ziani»—, se retira en 1178 al monasterio de san Giorgio Maggiore, lo mismo que hará en 1229 su hijo Pie-

ro Ziani, que fue también dux. El gran banquero sienes Giovanni Tolomei funda en 1313 el monasterio de Monte Oliveto Maggiore, donde se encierra para morir. A comienzos del siglo XI, san Anselmo escribe a la condesa Matilde de Toscana: «Cuando sintáis la cercanía de la muerte, entregaos enteramente a Dios antes de abandonar esta vida y, para ello, tened siempre un velo preparado en secreto junto a vos».

A veces incluso la llamada del desierto, con la que puede ir mezclado un cierto gusto por la aventura, o hasta por el exotismo, afecta también a un hombre del pueblo. Así le sucedió, por ejemplo, al marino de san Luis, cuya repentina vocación a su regreso de Tierra Santa nos relata Joinville: «Después de aprovisionarnos de agua fresca y de otras cosas que necesitábamos, dejamos la isla de Chipre. Llegamos a una isla que llaman Lampedusa, donde cazamos gran cantidad de conejos; allí encontramos un eremitorio antiguo en medio de las rocas, con un jardín que habían acondicionado los ermitaños que habían habitado en ella: antaño se veían en él olivos, higueras, cepas de viña y otros árboles; por medio corría un riachuelo alimentado por una fuente. El rey y yo fuimos hasta el fondo del jardín y vimos bajo la primera bóveda un oratorio blanqueado con cal y una cruz de tierra roja.

»Pasamos a la segunda bóveda y encontramos dos cuerpos humanos cuya carne estaba completamente descompuesta; las costillas aún se mantenían juntas y los huesos de las manos estaban juntos sobre el pecho; estaban tumbados hacia el Oriente, tal como se entierra a los muertos en la comarca.

»A la hora de embarcar, uno de nuestros marineros faltó a la cita; el capitán de la nave pensó que se habría quedado en la isla para ser ermitaño y, por eso, Nicolás de Soisy, que era sargento mayor del rey, dejó tres sacos de galleta en la orilla para que pudiera alimentarse con ella».

Por último, para quienes no son capaces de esta penitencia final, la Iglesia prevé otros medios de asegurar su salvación. Éstos consisten, sobre todo, en la práctica de la caridad, en obras de misericordia, en donaciones y, para los usureros y todos aquellos cuya riqueza fue mal adquirida, la restitución *post mortem.* De este modo el testamento se convierte en el pasaporte para el cielo. Si no se tienen bien presentes la obsesión por la salvación y el miedo del infierno que animaban al hombre de la Edad Media, jamás se podrá comprender su mentalidad y quedará uno atónito ante esa renuncia al esfuerzo de toda una vida codiciosa, renuncia al poder y a la riqueza que origina una extraordinaria movilidad de las fortunas y pone de manifiesto, aunque sólo fuere *in extremis,* hasta qué extremos los más ávidos de los bienes terrestres entre los hombres de la Edad Media terminan por despreciar siempre el mundo. Este rasgo de esa mentalidad que se opone a la acumulación de for-

tunas contribuye a alejar al hombre de la Edad Media de las condiciones materiales y psicológicas del capitalismo.

A pesar de todo, esta huida desesperada del mundo no fue la única aspiración del hombre de la Edad Media hacia la dicha de la salvación, de la vida eterna. Otra corriente no menos poderosa arrastró a muchos de ellos hacia otra esperanza, hacia otro deseo: la realización en la tierra de la dicha eterna, la vuelta a la edad de oro, al paraíso perdido. Esa corriente es la del milenarismo, el sueño de un *millenium* —de un período de mil años, de hecho, de la eternidad—instaurado, o mejor aún, restaurado en la tierra.

El detalle histórico de esta creencia es complejo. El milenarismo es un aspecto de la escatología cristiana, se inserta en la tradición apocalíptica y está estrechamente vinculado al mito del Anticristo.

Se forma y se enriquece lentamente sobre un fondo apocalíptico. Es cierto que el Apocalipsis evoca terribles tribulaciones, pero ese clima dramático desemboca en un mensaje de esperanza. El Apocalipsis fomenta una creencia optimista. Es la afirmación de una renovación decisiva: *Ecce nova fació omnia* («He aquí, dice Dios el día del Juicio, que hago nuevas todas las cosas»); y sobre todo tendrá lugar la visión del autor del apocalipsis: la Jerusalén celeste descenderá sobre la tierra. *Et ostendit mihi civitatem sanctam Jerusalem, descendentem de coelo a Deo* («Y él me enseñó la ciudad santa, Jerusalén, que bajaba del cielo, enviada por Dios»). Esta visión va acompañada de todo el resplandor de esas claridades cuya inmensa seducción sobre el hombre de la Edad Media ya hemos analizado.

La Jerusalén celeste aparece *habentem claritatem Dei, et lumen ejus simile lapidi pretioso tamquam lapidi jaspidis, sicut crystallum* («con la claridad de Dios, y su luz se parece a la de una piedra preciosa, como el jaspe, semejante al cristal»). *Et civitas non eget sole, neque luna, ut luceant in ea: nam claritas Dei illuminavit eam et lucerna ejus est Agnus* («La ciudad no había menester de sol ni de luna que la iluminasen, porque la gloria de Dios la iluminaba y su lumbrera era el Cordero»).

Sin embargo, en este proceso que desemboca en la victoria de Dios y en la salvación del hombre, las tribulaciones que se desencadenan en la tierra durante la fase preliminar acaparan muy pronto la atención del hombre de la Edad Media. Y aquí intervienen otros textos tomados del Evangelio: Mateo, 24; Marcos 13 y Lucas 21. Es la descripción de los acontecimientos que precederán a la venida del Hijo del Hombre. Tomemos de Mateo el terrible

anuncio: *Consurget enim gens contra gentem, et regnum in regnum, et erunt pestilentiae, et fames, et terraemotus per loca: haec autem omnia initia sunt dolorum* («Se levantará nación contra nación y reino contra reino, y habrá epidemias, hambres y terremotos en diversos lugares; pero todo eso es el comienzo de los dolores», de «la abominación de la desolación»).

Este anuncio del fin de los tiempos por las guerras, las epidemias y el hambre les parece muy próximo a los hombres de la alta Edad Media: las matanzas de las invasiones bárbaras, la gran peste del siglo VI, las terribles hambrunas que se repiten de vez en cuando mantienen la angustiosa espera: mezcla de temor y de esperanza pero, principalmente y cada vez más, miedo, pánico, terror colectivo. El Occidente medieval, en esa espera de la salvación, es el mundo del miedo ineludible. En esta larga historia de un miedo elaborado poco a poco doctrinalmente y vivido visceralmente de generación en generación, señalemos algunos ejemplos.

Al final de la gran peste del siglo VI, cuando el recrudecimiento del azote engendra la creencia en la inminencia del Juicio final, Gregorio Magno, elegido en el 590, en plena epidemia, sucesor de pontífices impotentes (el populacho de Roma persiguió a uno de ellos, según el *Líber Pontificalis,* mientras clamaba: *¡Pestilentia tua tecuml, ¡Fames tua tecuml* [«¡Que tu peste sea contigo!, ¡Que tu hambre caiga sobre ti!»]), lega a la Edad Media una espiritualidad del fin del mundo, hecha de una llamada a la gran penitencia colectiva.

Pero en ese tejido de acontecimientos terribles hay un episodio que, poco a poco, va pasando a primer plano: el del Anticristo. El personaje se halla en germen en el profeta Daniel, en el Apocalipsis y en las dos epístolas de san Pablo a los tesalonicenses. San Ireneo a finales del siglo II, Hipólito de Roma a comienzos del siglo III y finalmente Lactancio a comienzos del siglo IV, le dieron figura e historia. A las puertas del final de los tiempos, un personaje diabólico vendrá a desempeñar el papel de director de las catástrofes e intentará arrastrar a la humanidad hacia la eterna condenación. Es el Anticristo, antítesis de Cristo, a quien se opondrá otro personaje que intentará reunir bajo su dominio al género humano para conducirlo a la salvación —será el Emperador del Fin del Mundo— finalmente fulminado por Cristo en su segunda venida a la tierra.

La figura del Anticristo fue puesta de relieve en el siglo VIII por un monje llamado Pedro, que la tomó de un opúsculo griego del siglo VII atribuido a un tal Metodio, después, en el siglo X, por Adson para la reina Gerberga, esposa de Luis IV de Ultramar y, después del año mil, por Albuino, que aclimata en Occidente las predicciones de la Sibila de Tibur, originadas en los siglos IV y V en un ambiente bizantino.

El Anticristo se convierte en adelante en el héroe privilegiado de teólogos y místicos. Asedia Cluny en tiempos del abad Odón, a comienzos del siglo X y halla un terreno especialmente acogedor en la Alemania del siglo XII. Santa Hildegarda de Bingen lo ve en sueños, como un doble de Satanás: «Una bestia de cabeza monstruosa, negro como el carbón, de ojos llameantes, con orejas de asno y cuyas mandíbulas abiertas de par en par estaban dotadas de dientes de hierro».

Lo más importante es que el Anticristo y su adversario, el Emperador del Fin del Mundo, se prestan a toda clase de manipulaciones religiosas y políticas y seducen del mismo modo a las masas populares y a los clérigos. La idea de un adversario singular de Cristo —en un mundo donde el duelo, como veremos, es una de las principales imágenes de la vida espiritual— y la cómoda aplicación de los episodios de la historia del Anticristo a situaciones reales, favorecen la adopción de la creencia por el pueblo. En fin, que muy pronto, al menos desde el siglo XII, el gran género publicitario del Medioevo, el teatro religioso, se apodera del personaje y lo hace familiar a todos. El *Ludus de Antichristo,* el «Juego del Anticristo» del que poseemos, por lo que se refiere a Inglaterra y a Alemania (en un manuscrito de la Abadía de Tegernsee, en Baviera, de la segunda mitad del siglo XII) versiones particularmente interesantes, se representó en toda la Cristiandad. Sin embargo, la pareja esencial es la que forman el Anticristo y su enemigo, el *rex justus,* el «rey justo». Intereses, pasiones y propaganda se apoderan de los personajes ilustres de la escena medieval y, según las necesidades de tal o cual causa, sus partidarios los identifican con el rey justo o con el Anticristo. Las propagandas nacionales de Alemania hacen de Federico Barbarroja y de Federico II el buen Emperador del Fin del Mundo, mientras que, apoyándose en un texto de Adson, los propagandistas del rey de Francia profetizan la unión de la cristiandad bajo un rey francés, propaganda de la que sale beneficiado de manera especial Luis VII en tiempos de la segunda cruzada. Por el contrario, los güelfos, partidarios del papa, hacen de Federico II el Anticristo, mientras que Bonifacio VIII es para sus adversarios laicos un Anticristo sobre el trono de san Pedro. Conocido es el éxito de que gozó en los siglos XV y XVI ese instrumento publicitario conocido como el Anticristo. El Anticristo serán Savonarola para sus enemigos y el papa romano para los seguidores de la Reforma.

También habrá propagandas sociales que verán el salvador del fin del mundo en diversos agitadores políticos. Así, a comienzos del siglo XIII, Balduino de Flandes, emperador latino de Constantinopla, se convierte en Occidente en «un personaje sobrehumano, criatura fabulosa, medio ángel, medio demonio».

La mayoría de las leyendas forjadas en torno a un personaje histórico proceden del mito del «emperador dormido», eco del mito oriental del «emir oculto». Barbarroja, Balduino, Federico II, no mueren para la masa ávida de sueños milenaristas. Duermen en una caverna o viven disfrazados de mendigos esperando el momento de despertarse o de revelarse y de conducir la humanidad a la dicha. Hay agitadores revolucionarios que se adornan asimismo con esta aureola, como Tanchelm en Zelandia y en Brabante, hacia el año 1110. Vestido de monje, comienza a predicar en pleno campo. Se dice que las masas iban a escuchar, como a un ángel del Señor, a este hombre de elocuencia extraordinaria. Tenía la figura de un santo, y no es pura casualidad el que sus mortales enemigos del capítulo de Utrecht se lamentasen de que «el diablo hubiese adoptado la apariencia de un ángel de luz». Lo mismo ocurre con los «pastorcillos» (cruzada de los pastorcillos) en Francia, en 1251, el jefe de cuyo movimiento era un monje apóstata apodado Maestro de Hungría. A veces, simples usurpadores se hacen pasar por esos mesías terrestres de quienes se espera el despertar de su letargo. Surgen falsos emperadores. El más célebre de ellos, a comienzos del siglo XIII en Flandes y en Hainaut, es el falso Balduino que no es más que un ejemplo del personaje-tipo que ya conocemos: un ermitaño mendicante que se convierte en «un príncipe y un santo tan venerado que el pueblo besaba sus cicatrices, prueba de su largo martirio, se peleaba por uno de sus cabellos o una hilacha de sus vestidos y bebía el agua en que se bañaba, como se había hecho con Tanchelm algunas generaciones atrás». En el 1225, cuando una terrible hambruna causaba verdaderos estragos, recibió de sus fieles el título de emperador.

La Iglesia, la mayoría de las veces con muy poco éxito, denunciaba en estos agitadores ya sea al Anticristo mismo, o a uno de los pseudoprofetas que, a decir del mismo Evangelio y de los textos milenaristas, debían acompañar a aquél y seducir al pueblo gracias a sus falsos milagros.

Esta corriente milenarista es muy compleja. Ante todo polariza la sensibilidad de la época en torno a ciertos fenómenos que se hacen esenciales para la mentalidad medieval.

Ya en las primeras páginas de la *Leyenda áurea,* Santiago de Vorágine enumera los signos que anunciarán la venida del Anticristo y de la aproximación del fin del mundo:

«Las circunstancias que precederán al Juicio final son de tres clases: signos terribles, la impostura del Anticristo y un incendio inmenso.

»Los signos que precederán al Juicio final son cinco, puesto que san Lucas dice: "Habrá signos en el sol, en la luna y en las estrellas; en la tierra las naciones estarán consternadas, y el mar hará un ruido terrible por la agitación

de sus olas". Cosas cuyo comentario se puede hallar en el libro del Apocalipsis. San Jerónimo, por su parte, ha hallado en los anales de los hebreos quince signos que precederán al Juicio final: el primer día el mar se elevará hasta cuarenta codos por encima de las montañas y se quedará inmóvil como un muro; el segundo día descenderá tan bajo que apenas quedará de él rastro visible; el tercer día los monstruos marinos aparecerán sobre las olas y lanzarán rugidos que se elevarán hasta el cielo; el cuarto día el agua del mar quemará; el quinto día los árboles y todos los demás vegetales segregarán un rocío sangriento; el sexto día los edificios se derrumbarán; el séptimo día las piedras se romperán en cuatro partes que chocarán entre sí; el octavo día habrá un temblor de tierra universal que sepultará hombres y animales; el noveno día la tierra se nivelará, quedando reducidas a polvo montañas y colinas; el décimo día los hombres saldrán de las cavernas y errarán como insensatos, sin poder hablarse; el undécimo día las osamentas de los muertos saldrán de sus tumbas; el duodécimo día caerán las estrellas; el decimotercer día morirán todos los seres vivos para resucitar enseguida con los muertos; el decimocuarto día el cielo y la tierra arderán; el decimoquinto día habrá un nuevo cielo y una nueva tierra y todos resucitarán.

»En segundo lugar, el Juicio final irá precedido por la impostura del Anticristo, que intentará engañar a los hombres de cuatro maneras: primero, mediante una falsa exposición de las Escrituras, en la que intentará probar que él es el Mesías prometido por la ley; segundo, por la realización de milagros; tercero, por la distribución de presentes; cuarto, por la aplicación de suplicios.

»En tercer lugar, el Juicio final irá precedido por un violento incendio, provocado por Dios para renovar el mundo, para hacer sufrir a los condenados y para sacar a la luz al tropel de los elegidos.»

Dejemos de momento los acontecimientos sociales y políticos vinculados al Anticristo. Retengamos tan sólo el extraordinario cortejo de prodigios geográficos y meteorológicos que acompaña en este relato paradigmático la llegada del último día. En él se encuentran todos los prodigios de la tradición grecorromana vinculados tanto al mundo uraniano como al ctoniano —en la que se nutre una excepcional sensibilidad del hombre de la Edad Media hacia estos «signos» naturales cargados para ellos tanto de horrores como de promesas—. Cometas, lluvias de fango, estrellas fugaces, temblores de tierra, altas marejadas, desatan un terror colectivo, más que por el cataclismo natural, por el fin del mundo que éste puede anunciar. Pero esos signos también constituyen, por encima del período de pruebas y de terror, un mensaje de es-

peranza, en la espera de la resurrección final. De este modo el tiempo medieval se convierte en un tiempo de temor y de esperanza.

Tiempo de la esperanza, porque el mito milenarista se hace más preciso y se carga de sueños revolucionarios. Como hemos visto, anima movimientos populares más o menos efímeros. A comienzos del siglo XIII, un monje calabrés, Joaquín de Flore, le da un contenido explosivo que mantendrá en ebullición, durante todo un siglo, a una gran parte del clero regular y de las masas de laicos. La doctrina de Joaquín se alia a una división religiosa de la historia en auténtica competencia con la división más ortodoxa de las seis edades. Se trata de una división en tres épocas: *ante legem, sub lege, post legem* («antes de la Ley, bajo la Ley y después de la Ley») edades del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, del Antiguo Testamento, que se ha cumplido, del Nuevo, que está cumpliéndose, y del «Evangelio eterno», anunciado por el Apocalipsis, que está a punto de cumplirse. Joaquín de Flore señala incluso una fecha para el acontecimiento — ¡esa Edad Media tan ávida de fechas!—: el 1260. Hay algo de suma importancia: el contenido de la doctrina joaquinita es profundamente subversivo. Para Joaquín y sus discípulos, en efecto, la Iglesia está podrida y quedará condenada con el mundo donde existe. Debe ceder su puesto a una Iglesia nueva, a una Iglesia de los santos, que repudiará la riqueza y hará reinar la igualdad y la pureza. Lo esencial de todo esto es que, pasando por alto innumerables sutilezas teológicas y un misticismo en el fondo muy retrógrado, una muchedumbre de discípulos, clérigos y laicos, no retuvieron de la doctrina joaquinita sino esta profecía anticlerical, antifeudal e igualitaria. La resonancia que alcanza es tal que san Luis, siempre atento a los movimientos religiosos, a la vuelta de su cruzada fallida, en 1254, mantiene una conversación con un franciscano joaquinita, Hugo de Digne, que atrae a las muchedumbres a Hyéres, donde se ha retirado. El joaquinismo, que a mediados de siglo perturba la Universidad de París, sobrevive al año 1260 como es sabido y anima a un grupo franciscano declarado muy pronto herético: los espirituales, llamados después los *fraticelli.* Uno de ellos, Pedro-Juan Olive, escribe a finales del siglo XIII un comentario sobre el Apocalipsis. Otro, Jacopone da Todi, compone los *Laudi,* cumbre de la poesía religiosa medieval.

Así es como el milenarismo, forma cristiana de la creencia antigua en una vuelta a la Edad de oro, no es sino la forma medieval de la creencia en la llegada de una sociedad sin clases donde, extinguido cualquier rastro de Estado, ya no volverá a haber ni reyes, ni príncipes, ni señores.

Hacer descender el cielo sobre la tierra, atraer aquí abajo la Jerusalén celeste, ése fue el sueño de muchos en el Occidente medieval. Si me he entretenido demasiado —aunque simplificando mucho— en la evocación de ese

mito, se debe a que, a pesar de permanecer oculto y verse combatido por la Iglesia oficial, trastornó los espíritus y los corazones y nos revela hasta en sus mayores profundidades la forma de ser de la masa popular de la Edad Media, sus angustias económicas y fisiológicas frente a estos datos permanentes de su existencia: la sujeción a los caprichos de la naturaleza, a las hambrunas, a las epidemias; sus revueltas contra un orden social que aplasta a los débiles y una Iglesia beneficiaría y garante de ese orden; sus sueños: sueño religioso, que atrae el cielo hasta la tierra y no entrevé la esperanza si no es al término de terrores indecibles.

El deseo lacerante que manifiesta de ir «hasta el fondo de lo desconocido para hallar algo nuevo», *ecce fecit omnia nova,* no llega a imaginar un mundo realmente nuevo. La Edad de oro de los hombres de la Edad Media no es más que un retorno a los orígenes, si no a los del Paraíso terrenal, al menos a los de una «Iglesia primitiva», idealizada. Su porvenir había quedado tras ellos y por eso caminaban volviendo la cabeza hacia atrás.

Capítulo 2

La vida material (siglos X-Xlll)

El Occidente medieval es un mundo mediocremente equipado. Pero tampoco se puede decir de él que sea un mundo subdesarrollado. Si el mundo bizantino, y el musulmán, y la China le aventajaban en aquel momento por el esplendor de la economía monetaria, de la civilización urbana y de la producción de lujo, el nivel de sus técnicas es igualmente mediocre. No cabe duda de que la alta Edad Media experimentó incluso un cierto retroceso con respecto a Imperio romano, pero, por el contrario, importantes progresos tecnológicos surgen y se desarrollan a partir del siglo XI. El progreso, que en sus aspectos esenciales es más cuantitativo que cualitativo, no es en modo alguno desdeñable. Más que de innovaciones, se trata más bien de difusión de herramientas, de máquinas, de técnicas conocidas desde la Antigüedad, pero que se habían convertido más o menos en rarezas o en curiosidades; ése es el aspecto positivo de la evolución técnica en el Occidente medieval.

De entre los «inventos medievales», los dos más espectaculares y revolucionarios databan de la Antigüedad, mas para el historiador, su fecha de nacimiento, que coincide con la de su difusión y no con la de su descubrimiento, es plenamente medieval. El molino de agua se conoce en Iliria desde el siglo II antes de Cristo, en Asia Menor desde el siglo I antes de Cristo y ya

existe en el mundo romano: Vitrubio lo describe y su descripción prueba que los romanos habían hecho notables perfeccionamientos a los primeros molinos de agua, al reemplazar las ruedas horizontales primitivas por ruedas verticales, con un engranaje que unía el eje horizontal de las ruedas al eje vertical de las muelas. Pero la muela manual, que hacen girar los esclavos o los animales, continúa siendo lo normal. En el siglo IX, el molino ya está extendido por Occidente: en el políptico de la rica abadía de Saint-Germain-des-Prés se citan cincuenta y nueve, pero en el siglo X, los *Anales de Saint-Bertin* describen la construcción de un molino de agua cerca de Saint-Omer, ordenada por el abad, como un «espectáculo admirable para nuestro tiempo». La expansión del molino hidráulico se sitúa entre los siglos XI y XIV. En un barrio de Ruán existen dos molinos en el siglo X, aparecen cinco más en el XII, otros diez en el XIII y todavía catorce en el siglo XIV.

De igual modo, el arado medieval procede casi con toda seguridad del arado con ruedas descrito por Plinio el Viejo en el siglo I. Se difunde y se perfecciona lentamente durante la alta Edad Media. Hay estudios filológicos que dan como muy posible una cierta difusión del arado en los países eslavos, por ejemplo en Moravia antes de la invasión húngara de comienzos del siglo X y quizá incluso para el conjunto de los países eslavos antes de la invasión de los avaros del 568, puesto que el vocabulario que se refiere a ese arado es común a las diferentes ramas eslavas y, por lo tanto, anterior a su separación, como consecuencia del avance de los avaros. Pero en el siglo IX aún es difícil determinar a qué clase de instrumento corresponden las *carrucae* citadas en las capitulares y en los polípticos carolingios. En lo que atañe a la herramienta de mano sucede lo mismo; por ejemplo, el cepillo de carpintero, cuya invención se atribuye de ordinario a la Edad Media, se conocía ya desde el siglo I.

Es probable, por lo demás, que un buen número de «invenciones medievales» que no son una herencia grecorromana procedan de Oriente. Sin que haya nada que pueda probarlo, parece que éste sería el caso del molino de viento, conocido en China y después en Persia en el siglo VII, reseñado en España en el X y que no aparece en la cristiandad hasta finales del siglo XII. No obstante, la localización de los primeros molinos de viento señalados actualmente en una zona limitada en torno a la Mancha (Normandía, Ponthieu, Inglaterra) y las diferencias de tipos entre molino oriental, desprovisto de aspas pero dotado de altas aspilleras que concentran la acción del viento sobre grandes ruedas verticales, el molino occidental de cuatro grandes aspas y el mediterráneo de numerosas telas triangulares tensadas mediante un conjunto de cuerdas, como se pueden ver todavía en Mykonos o en Portugal, no ha-

cen inverosímil la aparición independiente del molino de viento en esas tres zonas geográficas.

No cabe la menor duda de que las principales responsables de esta pobreza, de este estancamiento técnico son las estructuras sociales y las mentalidades.

Una minoría dominante de señores laicos y eclesiásticos es la única que puede experimentar y satisfacer necesidades de lujo a las que provee mediante la importación de productos extranjeros, llegados de Bizancio o del mundo musulmán (telas preciosas, especias), que se procura sin necesidad de preparación artesanal o industrial (productos de la caza para la alimentación o el vestido: pieles), o pide en pequeñas cantidades a algunos especialistas (orfebres, herreros). La masa, sin proporcionar a los señores una mano de obra tan barata y tan fácilmente explotable como los esclavos antiguos, aún es lo bastante numerosa y sumisa a las exigencias económicas como para permitir vivir bien a las clases superiores y vivir ella misma más o menos miserablemente utilizando un instrumental rudimentario. Y no es que la dominación de la aristocracia laica y clerical hayan tenido sólo aspectos negativos, inhibidores, en el campo de la técnica, no. En algunos sectores, sus deseos o sus gustos fomentaron un cierto progreso. La obligación impuesta al clero, y sobre todo a los monjes, de mantener las mínimas relaciones posibles, comprendidas las económicas, con el exterior, y particularmente el deseo de quedar libres de las preocupaciones materiales para dedicarse por entero al *opus Dei,* a las ocupaciones propiamente espirituales (oficios, oraciones), su vocación de caridad, que los obligaba a atender a las necesidades económicas no solamente de su numerosa *familia,* sino de los pobres y de los mendigos foráneos, mediante la distribución de víveres, los indujeron a desarrollar un cierto equipo técnico. Ya se trate de los primeros molinos de agua o de viento, o bien del progreso de las técnicas rurales, las órdenes religiosas se hallan con frecuencia en la vanguardia. El que, durante la Edad Media, se atribuya aquí o allá la invención del molino al santo que lo ha introducido en la región, por ejemplo, a Orencio de Auch que mandó construir un molino en el lago de Isaby en el siglo IV, a Cesáreo de Arles, que levanta uno en Saint-Gabriel, en la Durancole, en el siglo VI, no es una pura casualidad.

La evolución del armamento y del arte militar, esenciales para una aristocracia de guerreros, trae consigo el progreso de la metalurgia y la balística.

La Iglesia, como hemos visto, hace progresar la técnica de la medición del tiempo para afrontar las necesidades del cómputo eclesiástico y la construcción de las iglesias —los primeros grandes edificios de la Edad Media—

e impulsa el progreso técnico, no sólo en cuanto a las técnicas de la construcción, sino también en cuanto al instrumental, a los transportes y a las artes menores, como la de las vidrieras.

A pesar de todo, la mentalidad de las clases dominantes es antitécnica. Durante la mayor parte de la Edad Media, hasta el siglo XIII, e incluso más allá aunque en menor medida, la herramienta, el instrumento, el trabajo en sus aspectos técnicos, no aparecen en la literatura o en el arte si no es como símbolos. Por eso debemos a las alegorías cristológicas del molino o de la prensa mística, o al carro de Elias, las representaciones de molino, de prensa y de carreta que nos ofrece sobre todo el *Hortus deliciarum* del siglo XII. Tal instrumental no aparece más que como atributo simbólico de un santo. Las leznas del zapatero se representan con frecuencia en la iconografía medieval debido a que forman parte de los suplicios tradicionales que se infligieron a algunos mártires, como san Benigno de Dijon, o incluso los santos patronos de los zapateros, Crispín y Crispiniano. He aquí un hecho significativo entre muchos otros: a Santiago el Menor se le representaba hasta el siglo XIV con el bastón de batanero del que se había servido uno de sus verdugos para romperle el cráneo en Jerusalén. Al final de la Edad Media, el bastón de batanero, instrumento de martirio, se reemplaza — puesto que tanto la sociedad como la mentalidad han cambiado— por una herramienta del oficio, el arquete triangular, especie de peine para cardar.

Apenas hay un solo sector de la vida medieval donde otro rasgo de la mentalidad, el horror a las «novedades», haya actuado con mayor fuerza antiprogresista que en el sector técnico. Innovar era en él, más aún que en los demás, una monstruosidad, un pecado. Ponía en peligro el equilibrio económico, social y mental. Y por lo demás las novedades, como veremos, al producirse en beneficio del señor, se estrellaban contra la resistencia, violenta o pasiva, de las masas.

Durante mucho tiempo la Edad Media occidental no compuso ningún tratado técnico, al no merecer tales cosas el honor de la escritura o al formar parte de un secreto que, como tal, no había por qué transmitir.

Cuando, a comienzos del siglo XII, el monje alemán Teófilo escribe *De diversis artibus,* que pasa merecidamente por ser el primer tratado tecnológico de la Edad Media, se preocupa menos de instruir a los artesanos y a los artistas que de demostrar que la habilidad del técnico es un don de Dios... Los tratados ingleses del siglo XIII sobre agricultura, los manuales de *Housebondrie,* de los que el más famoso fue el de Walter de Henley, o la *Fleta,* aún no son más que obras de consejos prácticos. Habrá que esperar el *Ruralium commodorum opus* del bolones Pietro de' Crescenzi, a comienzos del siglo XIV,

para que se reanude la tradición de los agrónomos romanos. Las pretendidas obras técnicas anteriores no son más que compilaciones eruditas, con frecuencia pseudocientíficas, sin gran valor documental para la historia de las técnicas, como por ejemplo el diccionario de Juan de Garlande, el *De nominibus utensilium,* de Alejandro Neckham, el *De vegetalibus,* de Alberto Magno e incluso las *Regulae ad custodiendum térras,* que Roberto Grosseteste compuso hacia el año 1240 para la condesa de Lincoln.

La pobreza del equipo técnico medieval se pone de manifiesto sobre todo en aspectos básicos como son el predominio de la herramienta sobre la máquina, la escasa eficacia del instrumental, la insuficiencia del instrumental y de las técnicas rurales que no dan más que unos pobres rendimientos, la mediocridad del equipo energético, de los transportes y de las técnicas financieras y comerciales.

El maquinismo apenas logró ningún progreso cualitativo durante la Edad Media. La mayoría de las máquinas en uso por entonces ya habían sido descritas por los sabios de la época helenística, sobre todo por los alejandrinos, quienes muchas veces esbozaban también su teoría científica. En particular, el Occidente medieval apenas innovó algo en los sistemas de transmisión y de transformación de los movimientos. Cinco de las «cadenas cinemáticas»: tornillo, rueda, rueda dentada, trinquete y polea, ya se conocían en la Antigüedad. Una sexta, la manivela, parece ser una invención medieval. Aparece durante la alta Edad Media formando parte de mecanismos simples, como la muela giratoria descrita en el salterio de Utrecht a mediados del siglo IX, pero no parece haberse extendido hasta finales de la Edad Media. En cualquier caso, su forma más eficaz, el sistema biela-manivela, no aparece más que a finales del siglo XIV. Es cierto que muchos de esos mecanismos o de esas máquinas que la Antigüedad no había conocido con frecuencia más que como curiosidades o como juguetes —como los autómatas alejandrinos—, se difundieron y adquirieron su verdadera eficacia en el transcurso de la Edad Media. La innegable habilidad empírica de los trabajadores medievales les permitió también compensar de algún modo su ignorancia. Así la combinación de un árbol de levas y de un resorte que permitía accionar herramientas de percusión, como martillos y mazos, reemplazó en cierto modo al sistema biela-manivela, aún desconocido.

¿Se puede, si no explicar al amparo de la mentalidad medieval este estancamiento de las técnicas de la transformación del movimiento, al menos

vincularlo a ciertas concepciones científicas y teológicas? La mecánica aristotélica, a pesar de los trabajos de Jordanus Nemorarius y de su escuela en el siglo XIII, no fue la aportación científica más fecunda del filósofo, si bien es preciso no atribuir a Aristóteles, como lo hacía la Edad Media, el tratado *De mechanica* cuyo autor sigue siendo desconocido. Incluso en el siglo XIV, los sabios que criticaban más o menos enérgicamente la física, y más en especial la mecánica aristotélica, como por ejemplo Bradwardine, Ockham, Buridán, Nicolás de Oresme, los teóricos del *Ímpetus,* continúan siendo, lo mismo que Aristóteles, prisioneros de una concepción metafísica que desvirtúa su dinámica ya en su misma base. El *Ímpetus,* lo mismo que la *virtus impressa,* sigue siendo una «virtud», una «potencia motriz», noción metafísica de donde se hace derivar el proceso del movimiento. Por otro lado, son siempre cuestiones teológicas las que se hallan en el origen de estas teorías del movimiento

Un ejemplo significativo de esta concepción nos lo proporciona Francois de la Marche en 1320, quien se pregunta «si en los sacramentos hay alguna virtud sobrenatural que les sea formalmente inherente». Lo cual le sugiere a su vez el problema de saber «si en un instrumento artificial puede residir (o bien puede recibirla de un agente exterior) una virtud inherente al mismo». Estudia así el caso de una piedra violentamente lanzada al aire y lanza, como se ha dicho justamente, «las bases de una física del *ímpetus».* Esa desventaja teológica y metafísica va al encuentro de una cierta indiferencia hacia el movimiento que me parece más que la indiferencia hacia el tiempo —si bien ambos van unidos puesto que tanto para santo Tomás de Aquino como para Aristóteles «el tiempo es el número del movimiento»—, característica de la mentalidad medieval. Los hombres de la Edad Media no se interesan por lo que se mueve, sino por lo que permanece estable. Lo que buscan es el reposo: *quies.* Todo lo que, por el contrario, es inquietud, búsqueda, les parece vano —es el sambenito que se les cuelga a esas palabras— y también un poco diabólico.

Pero tampoco exageremos la incidencia de esas doctrinas y de esas tendencias existenciales sobre la paralización de las técnicas.

La debilidad de las máquinas medievales depende sobre todo de un estado tecnológico general vinculado a una estructura económica y social. Cuando aparecen ciertos progresos, como los efectuados en los tornos, o bien son tardíos, como ocurre con el sistema del torno de manivela, el cual comienza a utilizarse hacia el 1280, dentro del marco de la crisis que padece la industria textil de lujo (aún se trata, a falta de pedal —que no aparecerá más que con el sistema de biela-manivela—, de un torno accionado a mano por la hiladora que trabaja la mayor parte de las veces de pie), o bien su empleo que-

da limitado al trabajo de materias de escasa duración, lo que explica que conservemos tan pocos objetos torneados de la Edad Media. El torno de alfarero venía de la prehistoria, el torno de pértiga existía en la Antigüedad clásica; todo lo más, el torno de polea y de doble pedal que se puede ver representado en una vidriera de Chartres del siglo XIII podría ser un progreso o un perfeccionamiento, de corto alcance, de la época medieval.

El empleo de aparejos de levantamiento y de fuerza se vio estimulado por la expansión de la construcción, especialmente de iglesias y castillos. Sin embargo, el plano inclinado fue, sin duda alguna, el método de elevación de materiales normalmente usado. Las máquinas elevadoras, que apenas difieren, en cualquier caso, en lo que atañe a sus principios básicos, de las máquinas antiguas —tornos simples con polea de llamada, grúas de caja de ardilla— siguen siendo simples curiosidades o rarezas que únicamente los príncipes, las ciudades y las fábricas, es decir, las rentas eclesiásticas podían utilizar, como el mal conocido ingenio llamado *vasa* del que se servían en Marsella para la botadura de los navios. A finales del siglo XII, el monje Gervasio queda sorprendido ante el talento del arquitecto Guillermo de Sens que hace venir desde Caen su piedra famosa para reconstruir la catedral de Canterbury, destruida por un incendio en 1174. «Construyó ingeniosas máquinas para cargar y descargar los navios y para levantar las piedras y el mortero.» Pero, ¿qué eran esas máquinas sino meras curiosidades? Curiosidad era también la grúa en caja de ardilla, una sola para cada lugar, que en el siglo XIV forma parte del equipo de ciertos puertos y que pareció lo bastante maravillosa a sus contemporáneos como para figurar en varios cuadros, por ejemplo la que Brujas mandó construir, una de las primeras, y de la que se pueden ver incluso hoy ejemplares restaurados en Luneburgo o en Gdansk. Y curiosidad sigue siendo el primer gato para levantar pesos, conocido a través de un dibujo de Villard de Honnecourt de la primera mitad del siglo XIII.

Antes de la invención de las armas de fuego, la artillería no hace sino prolongar la artillería helenística, ya perfeccionada por los romanos. El antepasado de los trabucos y maganeles medievales, más que la balista o la catapulta, es el escorpión u onagro, descrito por Amiano Marcelino en el siglo IV. El trabuco lanzaba los proyectiles por encima de las altas murallas, mientras que el maganel, que además se podía regular mejor, enviaba sus balas a menor altura pero a mayor distancia. Pero el principio de todas ellas seguía siendo el de la honda.

Por lo demás, la palabra máquina (como en el Bajo Imperio donde los *mechanici* eran los ingenieros militares) apenas se aplica en el Occidente medieval más que a ingenios de asedio, desprovistos en general de toda ingenio-

sidad técnica, como el que describe Suger en su *Vie de Louis VI le Gros* con motivo del ataque al castillo de Gournay en 1107 por parte del príncipe.

«Sin un momento de descanso, se preparan los ingenios de guerra para convertir el castillo en ruinas; se levanta una alta máquina, que domina con sus tres niveles a los combatientes, destinada a controlar el castillo e impedir a los arqueros y ballesteros de la primera línea circular o mostrarse en el interior. Con eso los asediados, constantemente presionados día y noche por esos ingenios, ya no podían mantenerse en sus murallas, procuraban ponerse prudentemente al abrigo en agujeros hechos bajo tierra y, haciendo disparar insidiosamente a sus arqueros, se anticipaban al peligro de muerte que corrían los que los dominaban desde la primera almena del ingenio. A esta máquina que se elevaba en el aire se unía un puente de madera que, alargándose lo bastante en altura, debía, al descender un poco sobre el muro, proporcionar una entrada fácil a los combatientes, los cuales descenderían por allí...»

Queda la utilización del molino de agua para usos artesanales, incluso industriales. Ahí es donde se halla —con el sistema moderno de uncir las yuntas de labranza— el gran progreso técnico de la Edad Media.

La Edad Media es el mundo de la madera. En ese momento la madera es el material universal. Todavía se trata con frecuencia de una madera de mala calidad o, en todo caso, de una madera cuyas piezas son de dimensiones restringidas y mediocremente trabajadas. Las grandes piezas sin empalmes que se utilizan en la construcción de los edificios, de los mástiles de los navios, en los armazones —el maderamen—, difíciles de cortar y de labrar, son materiales caros, si no de lujo. Suger, que a mediados del siglo XII busca árboles de diámetro bastante grande y lo suficientemente altos para el armazón de Saint Denis, considera una especie de milagro hallar el árbol de sus deseos en el valle de Chevreuse.

Si muy pronto se hace difícil encontrar troncos de gran diámetro, la madera sigue siendo, no obstante, el producto más común del Occidente medieval. El *Román de Renart* da fe de que la zorra y sus compañeros, siempre a la búsqueda de los bienes materiales que necesitan, sólo disponen de una fuente en abundancia: la madera. «Encienden un gran fuego, pues los leños no faltan.» El bosque proporciona incluso al Occidente medieval uno de sus principales productos de exportación, buscado por el mundo musulmán, en el que, por el contrario, como ya se sabe, el árbol (salvo en los bosques del Lí-

bano y del Magreb) es raro. La madera fue el mayor viajero de la Edad Media occidental, utilizando también, en la medida de lo posible, por flotación o por barco, el camino fluvial o el marítimo.

Otro producto de exportación hacia Oriente, a partir de la época carolingia, fue el hierro o, mejor, las espadas (las espadas francas abundan en las fuentes musulmanas de la alta Edad Media). Pero aquí se trata ya de un producto de lujo, un producto trabajado, fruto de la habilidad de los herreros bárbaros expertos, como hemos visto, en técnicas metalúrgicas llegadas, por el camino de la estepa, de Asia central, mundo de los metales. El hierro, al contrario que la madera, era raro en el Occidente medieval.

En pleno siglo XIII, el franciscano Bartolomé el Inglés define el hierro en su enciclopedia *De proprietatibus rerum* como una materia preciosa: «Desde numerosos puntos de vista, el hierro es más útil al hombre que el oro, aunque los seres llenos de concupiscencia deseen más el oro que el hierro. Sin el hierro el pueblo no podría defenderse de sus enemigos, ni hacer prevalecer el bien común; los inocentes aseguran su defensa gracias al hierro y la desvergüenza de los malvados se castiga mediante el hierro. De igual modo, cualquier trabajo manual pide el empleo del hierro sin el cual nadie podría cultivar la tierra o construir una casa».

Nada prueba mejor el alto valor alcanzado por el hierro durante la Edad Media que la atención que le presta san Benito, señor tanto de la vida material como de la vida espiritual medievales. En su *Regla* consagra un capítulo entero, el veintisiete, al cuidado que los monjes deben tener de las *ferramenta* —del instrumental de hierro que el monasterio posee—. El abad no debe confiarlas más que a los monjes «cuya vida y cuyas manos le merecen plena confianza». Estropear o perder esos instrumentos es una falta grave a la regla y exige un castigo riguroso.

En su crónica de los primeros duques de Normandía, escrita a principios del siglo XI, Dudón de Saint Quentin señala el aprecio que esos príncipes sentían por los arados y las duras penas que habían dictado contra el robo de esos instrumentos. El poeta de Arras Juan Bodel en su fábula *Le vilain de Farbu,* de finales del siglo XII, cuenta que un herrero había colocado delante de su puerta un hierro candente como trampa para cazar ingenuos. Pasa por allí un villano y le dice a su hijo que se apodere de él, ya que un trozo de hierro es una buena ganga. Por lo demás, la mayor parte de la débil producción de hierro estaba destinada al armamento, al uso militar. Lo que queda para los hierros de los arados, las hojas de las hoces y guadañas, las partes metálicas de las palas, azadas y otros aperos de labranza no es más que una ínfima proporción de una producción ya de por sí deficiente —aunque va aumen-

tando progresivamente a partir del siglo IX—. Pero, para el conjunto de la Edad Media, continúan siendo ciertas las indicaciones de los inventarios carolingios que, tras haber enumerado algunos aperos de hierro, mencionan en bloque el grueso del instrumental agrícola bajo la rúbrica de *Ustensilia lignea ad ministrandum sufficienter* («herramientas de madera en número suficiente para el trabajo requerido»). Hay que tener en cuenta todavía que una gran parte de las herramientas de hierro, o con elementos de hierro, servían para el trabajo de la madera: hachas, doladeras, podaderas, taladros... No hay que olvidar, en fin, que entre esas herramientas dominan los instrumentos de corte y eficacia restringidos. La herramienta esencial, no sólo del carpintero, sino incluso del leñador medieval, es una muy antigua y muy modesta, la azuela, el instrumento de las grandes roturaciones medievales que se enfrentaron a la maleza y a los arbustos más bien que a los bosques propiamente dichos, frente a los cuales el instrumental, la mayoría de las veces, seguía resultando impotente.

Nada de extraño tiene, por lo tanto, que el hierro, como hemos visto, fuera objeto de atenciones que van hasta hacer de él una motivo de milagros. Nada de extraño el que el herrero, desde la alta Edad Media, sea un personaje extraordinario, cercano al hechicero. No cabe duda de que debe esta aureola sobre todo a su actividad de forjador de armas, de fabricante de espadas, y a una tradición que hace de él, juntamente con el orfebre, un ser sagrado legado por la tradición bárbara escandinava y germánica al Occidente medieval. Las sagas enaltecen a esos herreros a quienes dotan de poderes superiores: Alberico y Mimo, el mismo Sigfrido, que forja la espada Nothung, la espada sin par, y Wieland, al que la saga de Thidrek nos presenta en plena tarea: «El rey dijo: "La espada es buena". Y la quiso para él. Wieland respondió: "No es aún lo bastante buena. Es preciso que sea mejor y no me detendré hasta lograrlo"... Wieland vuelve a su forja, toma una lima, pulveriza la espada y mezcla harina con ella. Deja que pájaros domesticados ayunen tres días y después les da de comer esa mezcla. Pone en la fragua de su forja los excrementos de los pájaros, los funde, hace salir del hierro toda la escoria que contenía todavía y forja enseguida una espada nueva. Esta era más pequeña que la primera [...]. Se podía mantener perfectamente en la mano. Las primeras espadas que Wieland había fabricado eran más grandes que las usuales. El rey buscó de nuevo a Wieland, contempló la espada y dijo que era la más cortante y la mejor que había visto jamás. Volvieron al río. Wieland tomó un copo de lana de unos tres pies de grosor y de una longitud similar y lo arrojó al agua; él sostenía tranquilamente la espada en el agua; la corriente llevó el copo de lana ha-

cia el filo de la espada y ésta lo cortó tan finamente como la misma corriente de agua...».

¿Habría que hallar ese sentido medieval del material en la evolución del personaje de san José en quien la alta Edad Media quería ver un *faber ferrarius,* un herrero, que se convirtió después en la encarnación de la condición humana en una Edad Media de madera, en un carpintero? Quizá haya que pensar también aquí en una posible influencia de una mentalidad ligada a un simbolismo religioso sobre la evolución de las técnicas. En la tradición judaica la madera es el bien, el hierro es el mal. La madera simboliza el verbo vivificante; el hierro, la carne pesada. No se debe emplear el hierro solo. Ha de estar siempre unido a la madera, la cual lo libera de su nocividad y lo hace servir para el bien. Así, el arado es un símbolo de Cristo labrador.

Por otro lado, el material que durante la Edad Media rivaliza con la madera no es precisamente el hierro, que no ofrece, en general, más que un escaso apoyo —hojas de las herramientas, clavos, herraduras, tirantes y cadenas que refuerzan los muros—, sino la piedra.

La madera y la piedra, he aquí la pareja básica de materiales empleada en la técnica medieval. Los arquitectos son, a la vez, *carpentarii et lapidarii* («carpinteros y canteros»), a los obreros de la construcción se les califica a menudo de *operarii lignorum et lapidum* («obreros en madera y en piedra»). Sin embargo, la piedra constituye por largo tiempo aún un lujo comparada con la madera. A partir del siglo XI, el gran crecimiento de la construcción, fenómeno esencial del gran desarrollo económico medieval, consiste con frecuencia en reemplazar una construcción de madera por una de piedra: eso es cierto sobre todo de las iglesias, puentes y casas. La piedra, comparada con la madera, es un material noble. Tener una casa de piedra es signo de riqueza y de poder —Dios y la Iglesia, y los señores en sus castillos son los primeros en tener mansiones de piedra—, pero pronto, como un signo de la ascensión de los más ricos burgueses, éstos comienzan también a construirlas. Las crónicas urbanas mencionan cuidadosamente esta manifestación del progreso urbano y de la clase social que domina las ciudades. Las palabras de Suetonio, según las cuales Augusto se vanagloriaba de haber encontrado una Roma de ladrillo y de haberla dejado de mármol, es aprovechada por algún cronista de la Edad Media que la aplica a los grandes abades constructores de los siglos XI y XII, si bien el ladrillo y el mármol quedan reemplazados por la madera y la piedra. Encontrar una iglesia de madera y dejarla de piedra es el progreso, el honor, el éxito de la Edad Media. Sabido es que uno de los grandes progresos técnicos de la Edad Media consiste en volver a descubrir la bóveda de piedra e inventar nuevos sistemas de bóveda. En lo que respecta a ciertos

grandes monumentos en ruina del siglo XI, el problema de siempre es saber si se había pasado ya de la cubierta de madera a la cubierta de piedra. Así, la abadía de Jumiéges supone todavía, desde ese punto de vista, un enigma para los historiadores de las técnicas y del arte. Incluso en los edificios construidos con bóvedas de piedra, la intervención de la madera en ciertos elementos, especialmente en las armaduras de las cubiertas, sigue siendo considerable. De ahí su vulnerabilidad frente al fuego. En 1174 un incendio originado en la armadura fue lo que destruyó la catedral de Canterbury. El monje Gervasio cuenta cómo el fuego, tras haberse iniciado lentamente bajo la techumbre, se declaró de repente: *Vae, vae, ecclesia ardet* («¡ Ay, ay, la iglesia se quema»). Las placas de plomo de la techumbre se funden, las vigas calcinadas caen en el coro y prenden fuego a la sillería. «Las llamas, alimentadas por toda esta masa de madera, se elevaron hasta quince codos de altura y consumieron los muros y sobre todo las columnas de la iglesia.»

El tiempo, que todo lo idealiza, idealiza también el pasado material, para no dejar subsistir más que lo duradero y para eliminar lo perecedero, que era casi todo.

La Edad Media es para nosotros una gloriosa colección de piedras: catedrales y castillos. Pero esas piedras no son más que una pequeña parte de lo que fue. Aún han quedado algunos huesos de un cuerpo de madera y de materiales más humildes todavía y más perecederos: paja, barro, argamasa. No hay nada que pueda ilustrar mejor la creencia fundamental de la Edad Media en la separación del alma y del cuerpo y en la supervivencia de sólo el alma. Lo que nos dejó —una vez su cuerpo convertido en polvo— fue su alma encarnada en la dura piedra. Pero esta ilusión producida por el tiempo tampoco debe engañarnos.

Donde se manifiesta de forma más patente la mediocridad de ese equipamiento técnico es en el sector rural. La tierra y la economía agraria son, efectivamente, la base y la parte esencial de la vida material en la Edad Media y de todo lo que ella condiciona: riqueza, poder social y político. Ahora bien, la tierra medieval es avara porque los hombres no son capaces de sacarle mayor partido.

Ante todo, porque el instrumental es rudimentario. La tierra está mal trabajada. Las labores son poco profundas. El arado antiguo, adaptado además a los suelos superficiales y a los terrenos accidentados del ámbito mediterráneo, subsiste aún durante mucho tiempo y en muchos lugares. Su reja simé-

trica, a veces revestida de hierro, pero con mucha frecuencia de madera endurecida simplemente al fuego, araña en todo caso la tierra en vez de ararla. El arado de reja asimétrica y vertedera, con juego delantero móvil, provisto de ruedas y arrastrado por una yunta más vigorosa, que se extiende en el transcurso de la Edad Media, representa un progreso sin duda considerable. Pero sucede que los suelos pesados arcillosos, los más fértiles cuando se les trabaja bien, oponen a los aperos medievales una resistencia obstinada. La intensificación del laboreo conseguida en la Edad Media proviene más de una repetición del trabajo que de un perfeccionamiento del instrumental. La práctica de efectuar tres labores se va extendiendo y, hacia el paso del siglo XIII al XIV, se hacen incluso cuatro. Sin embargo, los trabajos complementarios siguieron siendo necesarios, aunque también de un alcance limitado. Después de la primera labor, de ordinario se aplastaban los terrones a mano, como muestra una miniatura del salterio inglés de Luttrell a comienzos del siglo XIV. La escarda, que no se realizaba en todas partes, empleaba para cortar cardos y malas hierbas un instrumental rudimentario: horcas y hoces enmangadas en un palo. El rastrillo, una de cuyas primeras representaciones aparece en el bordado de finales del siglo XI denominado «tapicería» de Bayeux, se extendió durante los siglos XII y XIII. De vez en cuando era necesario profundizar algo más con la azada. De todo ello resulta que la tierra, mal cavada, mal removida, mal aireada, no se reconstituía rápidamente en sustancias fertilizantes.

El enriquecimiento de los suelos mediante el estercolado hubiera podido poner un cierto remedio a esta carencia de instrumental adecuado, pero la debilidad de la agricultura medieval en este sector es aún más manifiesta.

Por supuesto que los abonos químicos artificiales no existen. Sólo hay abonos naturales, muy insuficientes. La causa principal de esta insuficiencia radica en la escasez del ganado, escasez debida a causas secundarias, como los estragos causados por las epizootias, pero sobre todo al hecho de que los prados pasan a un segundo plano tras los campos, los cultivos, las necesidades de la alimentación vegetal, ya que la carne la proporciona en gran parte la caza. Por otra parte, los animales que viven bien en el bosque y de los productos del mismo bosque son los que se crían con mayor interés: cerdos y cabras, cuyo estiércol se pierde casi en su totalidad. En cuanto a los otros, su abono se recoge cuidadosamente, pero sólo en la medida en que lo permite el nomadismo de los rebaños, que pastan la mayor parte del tiempo al aire libre y raramente se estabulan. Los excrementos de las palomas se aprovechan al máximo. Un *pot de fiente,* una vasija de estiércol es a veces una renta valiosa que el arrendatario debe pagar al señor. Por el contrario, ciertos agentes se-

ñoriales privilegiados, como los prebendados, que administran ciertos dominios (Münchweier, en la Alemania del siglo XII), reciben como salario por la tierra de sus feudos «el estiércol de una vaca y de su ternero y las barreduras de la casa».

Los abonos vegetales proporcionan un refuerzo notable: tierra arcillosa, hierbas y hojas muertas, la paja que los animales han dejado sin comer cuando llega la nueva siega, ya que, como se puede observar en numerosas miniaturas y esculturas de la época, la siega del trigo, efectuada con guadañas y hoces, se hacía próxima a la espiga o, en todo caso, al menos a media altura del tallo, con el fin de dejar la mayor cantidad posible de paja para la alimentación del ganado en primer lugar y también como abono. En fin, los abonos se reservaban con mucha frecuencia para los cultivos delicados o especulativos, es decir, para los huertos de viñas o de hortalizas. El contraste es manifiesto en el Occidente medieval entre las pequeñas parcelas dedicadas a la horticultura, las cuales acaparan la parte esencial del refinamiento rural, y las grandes superficies, libradas a las técnicas rudimentarias.

El resultado de esta insuficiencia de instrumental y de esta escasez de abonos era, ante todo, que el cultivo, en vez de ser intensivo, era en gran medida extensivo. Incluso dejando aparte el período —siglos XI al XIII— en que el crecimiento demográfico trajo consigo un aumento de la superficie cultivada gracias a nuevas roturaciones, la agricultura medieval fue itinerante en buena parte. En 1116, los habitantes de una aldea de la Isla de Francia, por ejemplo, reciben la autorización para roturar ciertas partes de un bosque real, pero con la condición de «que cultiven y recojan los frutos durante dos temporadas únicamente y después se vayan a otras partes del bosque». La artiga o roza, que implica un cierto nomadismo agrícola, se encuentra ampliamente extendida en los terrenos pobres. Incluso las mismas roturaciones son a veces para cultivos temporales, como los *essarts* que invaden la toponimia medieval y se hallan con tanta frecuencia en la literatura cuando se trata del campo: «La zorra se fue a un *essart...».*

La consecuencia es que la tierra, mal trabajada y poco abonada, se agota pronto. Por lo tanto, hay que dejarla descansar con frecuencia para que se reponga. Es la práctica extendida del barbecho. No cabe duda de que es un progreso, conseguido entre los siglos IX y XIV, el hecho de reemplazar en muchos lugares el barbecho bienal por el trienal. Ello determina que la tierra permanezca improductiva un año de cada tres en vez de uno de cada dos o, lo que viene a ser lo mismo, aprovechar dos tercios de la superficie cultivada en vez de beneficiarse solamente de la mitad. Ahora bien, el barbecho trienal parece haberse extendido con mayor lentitud y menos comúnmente de lo

que se ha dicho. En el clima mediterráneo y en suelos pobres, el barbecho bienal persiste. El autor inglés del tratado de agronomía la *Fleta,* en el siglo XIII, aconseja prudentemente a sus lectores que prefieran una buena cosecha cada dos años que dos mediocres cada tres. En una región como el Lincolnshire no hay ningún ejemplo cierto de barbecho trienal antes del siglo XIV. En el Forez, a finales del siglo XIII, las tierras no dieron una buena cosecha más que tres veces en treinta años.

Añadamos que otros factores, que examinaremos más adelante, contribuyen aún a disminuir la escasa productividad de la tierra medieval. Uno de ellos es, por ejemplo la tendencia de los dominios medievales a la autarquía, consecuencia de realidades económicas y, a la vez, rasgo de mentalidad. Tener que recurrir al exterior, no producir todo lo que se necesita, no es sólo una debilidad, sino un deshonor. En el caso de las propiedades monásticas, evitar cualquier contacto con el exterior dimana directamente del ideal espiritual de soledad, al ser el aislamiento económico la condición de la pureza espiritual.

Cuando los cistercienses introducen el molino en su equipamiento, san Bernardo amenaza con ordenar su destrucción porque éstos se han convertido en centros de relaciones, de contactos, de reuniones y, lo que es peor, de prostitución. Pero esos prejuicios morales se apoyan en bases materiales. En un mundo donde los transportes son caros y aleatorios y la economía monetaria, condición indispensable de los intercambios, poco desarrollada, producir todo aquello que se necesita resulta un buen cálculo económico. La consecuencia es que el policultivo domina en la economía rural medieval, lo cual viene a significar que se violentan todo lo posible las condiciones geográficas, edafológicas y climáticas de la producción. La viña, por ejemplo, se explota en los climas más desfavorables, muy al norte de su límite de cultivo actual. Aparece, por ejemplo, en Inglaterra, la región parisiense posee un gran viñedo y a Laón se la calificó como la «capital del vino» en la Edad Media. Se ponen en cultivo las tierras más pobres y se hace producir tal o cual especie en suelos completamente inadecuados para ella.

El resultado de todo esto es la escasez de los rendimientos agrícolas. En la época carolingia tales rendimientos parece que eran cercanos al 2 —2,7 en el dominio real de Anappes, Francia, departamento del norte, a comienzos del siglo IX—, para ir a veces muy poco por encima del 1, es decir, la recuperación pura y simple de la semilla empleada. Entre el siglo XI y el XIV se produce un notable progreso, pero las cosechas siguen siendo malas. Según los agrónomos ingleses del siglo XIII, las tasas normales eran de 8 para la cebada, 7 para el centeno, 6 para las leguminosas, 5 para el trigo y 4 para la avena. La

realidad parece haber sido menos brillante. En las buenas tierras del obispado de Winchester, las tasas son de 3,8 para el trigo y la cebada y 2,4 para la avena. La proporción de 3 o de 4 por uno parece haber sido la regla general para el trigo.

La variabilidad de esos rendimientos es asimismo considerable, al menos en lo que se refiere a un terreno con respecto a otro. En la montaña se mantiene a un nivel poco diferente del de la época carolingia, es decir, 2 por 1. En Provenza se eleva a 3 o a 4; en ciertas llanuras de limos, en Artois por ejemplo, puede elevarse por encima de 10 y llegar hasta 18, es decir, acercarse al rendimiento actual de las tierras mediocres. De la misma manera, lo cual es más grave todavía, las variaciones pueden ser muy considerables de un año a otro. En Roquetoire, Artois, el trigo que sólo produce 7,5 por 1 el año 1319, rinde 11,6 por 1 en 1321. En fin, sobre un mismo dominio, el rendimiento difiere mucho de un producto a otro. En una granja de la abadía de Ramsey, el rendimiento de la cebada oscilaba entre 6 y 11, mientras que el de la avena iba poco más allá de la recuperación de la semilla.

Si en el ámbito de las fuentes de energía se manifiesta un progreso notable con la difusión de los molinos —sobre todo de los molinos de agua y de diversas aplicaciones de la energía hidráulica: batanes, molinos para el cáñamo, de corteza para el curtido, de cerveza, de afilar—, hay que tener en cuenta que la cronología de la aparición y de la difusión de esos ingenios se debe establecer con cierta prudencia. En lo que atañe al batán, por ejemplo, en el siglo XIII experimenta una regresión en Francia; en Inglaterra no conoce un auténtico auge hasta finales del siglo XIII, cuando se ve en ellos el instrumento de una verdadera «revolución industrial»; en Italia no se extiende con tanta rapidez por doquier. Florencia, durante los siglos XIII y XIV envía sus paños a los batanes de Prato para que allí se encarguen de esa labor. En Alemania, la primera mención de un batán data del 1223, en Spira, y tal ingenio parece haber sido excepcional durante el siglo XIII. Los molinos más importantes para el desarrollo industrial sólo aparecen al final de nuestro período: el molino para la forja es una rareza antes del siglo XIII. El que se señala en 1104 en Cardedeu, Cataluña, no es seguro, aunque la importancia de las llamadas *fargues* catalanas, en la segunda mitad del siglo XII, se encuentre acaso unida a la difusión del empleo de los saltos de agua para esta aplicación cuya primera mención segura es de 1197, en el monasterio de Soroé, en Suecia. Los molinos de papel, de los que existen testimonios desde 1238 en Játiva, España,

no se difunden antes de finales del siglo XIII en Italia (Fabriano, 1268); el primer molino francés de papel es de 1338 (Troyes) y el primero alemán de 1390 (Nuremberg). La sierra hidráulica supone todavía una curiosidad cuando Villard de Honnecourt la dibuja en su álbum hacia el 1240. El molino de agua se sigue empleando sobre todo para la molienda del grado. Desde finales del siglo XI, en 1086, el *Domesday Book* permite señalar la existencia de 5.624 molinos hidráulicos en Inglaterra.

A pesar de todos los progresos realizados en los siglos XII y XIII en materia de energía hidráulica y eólica, lo esencial de la energía en el Occidente medieval procede aún del hombre y de los animales.

Tampoco aquí se puede poner en duda la aparición de importantes progresos. El más espectacular y el más rico en consecuencias de todos ellos es, sin discusión, lo que se ha denominado, siguiendo al comandante Lefebvre des Noéttes y a M. Haudricourt, el «tiro *(attelage)* moderno», un conjunto de progresos técnicos que permitieron, hacia el año mil, aprovechar mejor la tracción animal y aumentar el rendimiento del trabajo de las bestias de carga. Estas innovaciones permiten sobre todo el empleo preferente del caballo como animal de tiro y de labor. El caballo, más rápido que el buey, es capaz de acelerar y multiplicar los trabajos, de arar y de arrastrar la grada.

El tiro antiguo, que apoyaba todo el peso sobre el cuello del animal, le comprimía el pecho y dificultaba la respiración del animal, con lo que éste se cansaba muy pronto. La ventaja del tiro moderno consistió esencialmente en trasladar el esfuerzo de la tracción a los hombros, completando el collar con la herradura de clavos, que favorecía el avance del animal y protegía sus pezuñas, y con el tiro en fila, que le permitía arrastrar cargas pesadas, ventaja que fue capital para la construcción de grandes edificios religiosos y civiles.

La primera representación segura que tenemos de un collar de hombros —elemento decisivo del tiro moderno— se encuentra en un manuscrito de la biblioteca municipal de Tréveris, que data aproximadamente del año 800, pero la nueva técnica no se difunde hasta los siglos XI y XII.

Además hay que tener presente que tanto la talla como el vigor de los animales de carga medievales eran claramente inferiores a los de las bestias de carga actuales. El caballo de labranza es, por lo general, de raza más pequeña que el caballo de batalla, el pesado destrero que debe soportar sobre su lomo, si no un caparazón, al menos un caballero pesadamente armado cuyo peso puede desempeñar un papel importante en la carga de la caballería. Aquí encontramos de nuevo la primacía del elemento militar y guerrero sobre el económico y productor. El retroceso del buey ante el caballo no fue general. Es cierto que las ventajas del caballo sobre el buey eran tales que, ya

en el 1095, Urbano II, al proclamar en Clermont la tregua de Dios con vistas a la primera cruzada, ponía bajo la protección divina los caballos de labor y de gradeo: *equi arantes, equi de quibus hercant;* si la superioridad del caballo se reconocía desde el siglo XII entre los eslavos hasta el punto de que, según la crónica del Helmond, se medía el terreno por el trabajo que podían llevar a cabo en un día un par de bueyes o un caballo y que, en Polonia por la misma época un caballo de labranza tenía el mismo precio que un par de bueyes, incluso si los agrónomos modernos han calculado que el buey medieval, teniendo en cuenta la inferioridad de su rendimiento, resultaba, por un día de trabajo, un 30 % más caro que un caballo, no obstante muchos campesinos y señores retrocedían ante dos inconvenientes del caballo: su elevado precio nominal y las dificultades para mantenerlo con avena. Walter de Henley, en su *Traite de Housebondrie,* escrito en el siglo XIII, recomienda elegir al buey antes que al caballo, ya que la alimentación de aquél es menos onerosa y que, además de su trabajo, proporciona también carne. Si en Inglaterra, tras un neto progreso del caballo, ocurrido a finales del siglo XII, particularmente en la zona del este y la centrooriental, parece detenerse su avance en el siglo XIII, probablemente a causa de un retorno al trabajo directo y a las prestaciones en servicios de los campesinos; si bien en Normandía la labranza mediante caballos parece ser habitual en el siglo XIII, como lo testimonia en el 1260 en su registro de visitas el arzobispo de Ruán, Eudes Rigaud, que hace incautar los caballos que ve ocupados en labrar el día de la fiesta de san Matías; si bien debía ser así en las tierras de los señores de Audenarde, dado que únicamente el caballo aparece en las ilustraciones del *Vieil Rentier* hacia el 1275, no sólo el buey sigue siendo el amo del terreno en el Mediodía y las regiones mediterráneas donde la avena era difícil de cultivar, sino que también se encuentran bueyes de labranza en Brie, Borgoña, a mediados del siglo XIII, en 1274. Para saber lo que representa el precio de un caballo para un campesino — incluso en una región privilegiada como el Artois, hacia el 1200— convendría leer la fábula de Juan Bodel, *Los dos caballos,* donde se oponen el caballo «bueno para el arado y la grada» y el «flaco rocín».

No hay que olvidar que, al lado del caballo y del buey, el Occidente medieval concede al asno, incluso fuera de la zona mediterránea, una participación nada desdeñable en los trabajos rurales. Así, encontramos que un documento de Orleans, que enumera los animales de labor, especifica: «sea buey, sea caballo, sea asno». Y un texto de la región de Brie, fechado en 1274, dice que los campesinos dedicados a la obligación de la labranza, deben «uncir con bueyes, caballos y asnos». De hecho, la humilde y normal realidad me-

dieval del trabajo de los animales es, como en el Pesebre, la presencia del buey y el asno.[1]

Aún más, la energía humana sigue siendo fundamental. En el campo, en el artesanado, incluso en la navegación, donde el uso de la vela no significa más que una pequeña ayuda al esfuerzo del remo, es decir, del hombre, el trabajo manual humano continúa siendo la principal fuente de energía.

Ahora bien, la productividad de esas fuentes humanas de energía, a las que Carlo Cipolla ha llamado los «convertidores biológicos», era bastante reducida, puesto que la clase de los productores, como veremos, coincidía aproximadamente con la categoría social mal alimentada, si no subalimentada. Los convertidores biológicos suministraban, según K.M. Mather y C. Cipolla, por lo menos el 80% de la energía en la sociedad medieval preindustrial, pero la disponibilidad de energía que provenía de ella era débil: 10.000 calorías aproximadamente por día y por persona (100.000 en una sociedad industrial actual). No hay por qué extrañarse de que el capital humano fuera precioso para los señores medievales hasta el punto de que algunos, en Inglaterra por ejemplo, imponen una tasa especial a los jóvenes campesinos solteros. La Iglesia, a pesar de su tradicional exaltación de la virginidad, se encarga de recalcar cada vez con mayor fuerza la frase bíblica de «creced y multiplicaos», eslogan que responde ante todo a las estructuras técnicas del mundo medieval.

En el mundo de los transportes la remora es la misma. Tampoco aquí se puede menospreciar la importancia de la energía humana. Sin duda las prestaciones de transporte, reminiscencia de la antigua esclavitud, se hacen cada vez menos numerosas y parecen desaparecer después del siglo XII. Pero aún en el siglo XI, por ejemplo, los monjes de Saint-Vanne exigen de sus siervos domiciliados en Laumesfeld, Lorena, «la obligación de transportar trigo en una distancia de seis millas sobre sus hombros» o, mejor aún, sobre su cuello o sobre su nuca, como dice el texto latino: *cum eolio.*

Los trabajos de acarreo impuestos como penitencia o como obra piadosa para la construcción de las catedrales a las distintas clases de la sociedad no revisten sólo un aspecto psicológico y espiritual, sino que tienen también un significado y económico.

El año 1145 se da en Normandía una explosión de esta forma particular de devoción. Entre los numerosos testimonios que poseemos de ella es famoso el

1. La tradición pone una mula, y no un asno, junto al buey en el pesebre bíblico; pero hay que tener en cuenta que la mula no es sino un cruce entre asno y yegua o bien entre caballo y asna. (N. *del t.)*

de Roberto de Torigny hablando de la construcción de la catedral de Chartres: «Este año hubo hombres —sobre todo en Chartres— que se dedicaron a llevar sobre sus hombros carretones cargados de piedras, de madera, de comida y de otros productos para la obra de la iglesia, cuyas torres se construían entonces... Pero este fenómeno no se producía allí solamente, sino también en casi toda la Isla de Francia, en Normandía y en muchos otros lugares...». Así pues, queda bien claro que el acarreo seguía siendo un medio de transporte esencial. El mal estado de los caminos, el número limitado de carretas y de carros, la ausencia de vehículos cómodos —la carretilla, que apareció sin duda en las obras de construcción durante el siglo XIII, no se propagó hasta finales del XIV y parece haber sido de una maniobrabilidad muy restringida y de difícil manejo— y el elevado precio de las carretas lo mantenían en primer plano. Acarreo de hombres, que las miniaturas nos muestran inclinados bajo el peso de las tablas, los capazos, las banastas. Y acarreo también de animales: al lado de las bestias de tiro, a las que en ocasiones vemos honradas después de sus penalidades, como los bueyes de piedra de las torres de la catedral de Laón, las bestias de carga desempeñaron un papel capital en los transportes medievales. El mulo y el asno no sólo siguen siendo irreemplazables para cruzar las montañas en país mediterráneo, sino que el acarreo va mucho más allá de las regiones en que las condiciones del relieve parecen imponerlo. En los contratos estipulados en 1296 en las ferias de la Champaña entre los mercaderes italianos compradores de paños y de telas y los transportistas, vemos a éstos comprometerse a «conducir (las mercancías) con sus bestias a Nimes en un plazo de 22 días, sin carreta».

El vocabulario de la metrología nos informa asimismo sobre la importancia del acarreo: por ejemplo, en Francia, la *sommée*[2] es para la sal una medida básica.

Los transportes marítimos, a pesar de ciertos avances técnicos nada despreciables, continúan resultando insuficientes, ya sea porque esas mejoras no han producido aún todo su efecto antes del siglo XIV —o más tarde—, ya sea porque su importancia fuera bastante limitada.

En primer lugar, el tonelaje de las flotas de la cristiandad occidental es mediocre. Mediocre por construcción. Incluso con el aumento del tonelaje en los siglos XII y XIII, sobre todo en el norte, donde los barcos tienen que transportar productos bastante voluminosos: granos y madera y donde apa-

2. *Sommée* es el peso que puede transportar una bestia de carga. (N. *del i.)*

rece la *kogge* (carabela) o *casco* hanseático, mientras que en el Mediterráneo Venecia construye galeras o, mejor, galeas —*galee da mercato*— de mayores dimensiones. ¿Se pueden aventurar cifras? Una capacidad superior a las 200 toneladas parece excepcional. Mediocre también en su conjunto. El número de «grandes» navios es muy limitado. Los convoyes que Venecia —la mayor potencia marítima de la época— arma a partir del comienzo del siglo XIV, uno o dos por año, para enviarlos hacia Inglaterra y Flandes, comprenden dos o tres *galeas.* El número total de *galee da mercato* en servicio en las tres principales rutas de comercio durante los años veinte del siglo XIV es, aproximadamente, de veinticinco. En 1328, por ejemplo, ocho de ellas tienen por destino ultramar, es decir, Chipre y Armenia; cuatro, Flandes; diez, la romanía, es decir el imperio Bizantino y el mar Negro. En agosto de 1315, cuando el Gran Consejo, alarmado por las noticias recibidas, ordena a sus navios del Mediterráneo formarse en convoy, exceptúa de su orden a los grandes navios, dado que su lentitud les hace poco aptos para navegar en formación: éstos son nueve. Por otra parte, el tamaño de estos navios viene limitado por una ordenanza, ya que deben ser fácilmente adaptables a las finalidades militares, para lo cual no han de verse perjudicados por su tamaño y, como consecuencia, por su lentitud. Federico C. Lañe ha calculado que, en 1335, los veintiséis navios de un tonelaje medio de 150 toneladas que constituían los convoyes venecianos representaban 3.900 toneladas. Si se aplica a esa cifra el coeficiente diez, aproximadamente valedero para todo el siglo XIV, el conjunto de la flota veneciana se elevaría poco más o menos a 40.000 toneladas. La introducción del timón de codaste, que progresa en el curso del siglo XIII y hace más manejables los navios, no ha revestido probablemente la importancia que se le ha querido conceder. En cuanto al uso de la brújula cuya consecuencia es la confección de mapas más exactos y que permite la navegación durante el invierno, no comienza hasta después del año 1280. En fin, la Edad Media ignora el cuadrante y el astrolabio náutico, instrumentos del Renacimiento.

Por último, insuficiencia en la extracción minera: la falta de eficacia del instrumental de perforación y de lavado y la incapacidad técnica de evacuar el agua limitan la extracción a los yacimientos a cielo abierto o poco profundos: hierro (a pesar de los progresos a partir del siglo XII), cobre y plomo (respecto a los cuales estamos bien informados gracias a un código minero de comienzos del siglo XIII referente a la región de Massa Marittima en Italia),

carbón mineral (quizá conocido en Inglaterra desde el siglo IX, mencionado en el Forez en 1095 pero que no comienza a explotarse realmente hasta el siglo XIII), sal (pozos salados, minas como las de Halle o de Wielicka y Bochnia en Polonia, cuya explotación no parece remontarse más allá del siglo XIII), estaño (producido sobre todo en Cornualles y sobre cuya extracción nada se sabe), minas de oro y de plata, que se muestran muy pronto incapaces de abastecer la demanda de una economía basada cada vez más en la moneda y cuya insuficiencia (a pesar de la intensificación de la explotación, en Europa central principalmente, en Kutna Hora, Bohemia, por ejemplo) determina el hambre monetaria que se padece a finales de la Edad Media y que sólo terminará con el aflujo de metales americanos en el siglo XVI, todos esos minerales se producen en una cantidad insuficiente y, en la mayoría de los casos, se tratan con un equipo y con técnicas rudimentarios. Los hornos con fuelle —accionados mediante la energía hidráulica— aparecen a finales del siglo XIII en Estiria y después, hacia el 1340, en la región de Lieja. Los altos hornos de finales de la Edad Media no alcanzan a revolucionar inmediatamente la metalurgia. Sabido es que será preciso esperar hasta el siglo XVII y, para la difusión, el XVIII, para que afloren progresos decisivos: la aplicación de la hulla al trabajo del hierro y el empleo del vapor para el bombeo del subsuelo.

Los progresos técnicos más significativos en el ámbito «industrial» conciernen en definitiva a sectores particulares, o no fundamentales, y su difusión se remonta aun a finales de la Edad Media. El más espectacular de todos ellos es sin duda la invención de la pólvora y de las armas de fuego. Pero su eficacia militar se afirma lentamente. Durante el siglo XIV o hasta después, los primeros cañones siembran el terror en el adversario más por el ruido que por su carácter destructor. Su gran importancia estribará en el hecho de que el desarrollo de la artillería suscita, a partir del siglo XV, un gran progreso en la metalurgia.

La pintura al óleo, por su parte, conocida desde el siglo XII, pero que no hace progresos decisivos si no es a finales del siglo XIV y a comienzos del XV y cuyo empleo no se afianza, siguiendo la tradición, hasta la llegada de los hermanos Van Eyck y Antonello da Messina, en definitiva, revoluciona menos la pintura que el descubrimiento de la perspectiva.

El vidrio, conocido en la Antigüedad, no reaparece como industria hasta el siglo XIII, sobre todo en Venecia, y no adquiere la forma de una producción industrial en Italia hasta el siglo XVI, lo mismo que el papel, que no triunfa hasta la aparición de la imprenta. El vidrio, en la Edad Media, no se emplea, en realidad, más que en la vidriería y el tratado de Teófilo, escrito a comienzos del siglo XII, pone de manifiesto el auge que está en camino de adquirir en la cristiandad.

Por lo demás, el tratado de Teófilo, *De diversis artibus,* «el primer tratado técnico de la Edad Media», pone bien de manifiesto los límites de la técnica medieval.

Ante todo es esencialmente una técnica al servicio de Dios. Los procedimientos descritos por Teófilo son los que están en uso en los talleres monásticos, ordenados sobre todo para construir y ornamentar la iglesia. El primer libro está consagrado a la preparación de los colores, es decir, a la iluminación y, de forma accesoria, al fresco; el segundo, a la vidriería, el tercero, a la metalurgia, sobre todo a la orfebrería.

Después es una técnica de productos de lujo, exactamente como en la industria textil, donde lo esencial de los vestidos se hace en casa y los talleres no son más que fábricas de tejidos de lujo.

En fin, es una técnica de artistas-artesanos, que aplican recetas a una producción de piezas individuales al amparo de un instrumental rudimentario. Los técnicos y los inventores de la Edad Media son, en efecto, artesanos. No escapan tampoco a la regla aquellos en quienes se ha querido ver una élite intelectual dueña de técnicas sutiles: los mercaderes italianos o hanseáticos, a propósito de los cuales se ha hablado por ejemplo de una «supremacía intelectual». Sin embargo, hay que tener en cuenta que, durante largo tiempo, el principal trabajo del mercader consiste en desplazarse, lo cual no requiere una calificación especial. El mercader no es más que uno de esos errantes de los caminos medievales. En Inglaterra se le llama el *piepowder,* el «pie polvoriento», cubierto por el polvo de los caminos. Aparece en la literatura, por ejemplo en la fábula de Juan Bodel *Le souhait fou* («El deseo loco»), de finales del siglo XII, como un hombre que pasa meses fuera de su casa «para buscar su mercancía» y que regresa a ella *gai et joyeux,* contento y feliz, después de haber permanecido largo tiempo fuera de su país, *fors de païs.* A veces este itinerante, si es lo suficientemente rico, se las arregla para tratar la mayoría de sus negocios en las ferias de Champaña, pero si en sus negocios interviene un «intelectual» —aunque sólo en la cristiandad meridional— es el notario quien redacta para él los contratos, en general muy sencillos y cuyo principal mérito consiste en servir de testimonio, a imitación de las actas feudales. Ni siquiera la Iglesia, que constriñe al mercader a servirse de una cierta complicación y de una cierta sutilidad al condenar bajo el nombre de usura todas las operaciones de crédito, consigue hacer progresar su técnica de manera decisiva. Por otro lado, esos dos instrumentos que señalan un progreso seguro en la práctica comercial, si bien con una técnica restringida, la letra de cambio y la contabilidad por partida doble, no se extienden hasta el siglo XIV. Las técnicas comerciales y financieras de la Edad Media figuran entre las más rudi-

mentarías. La más importante, el cambio, se limita a un intercambio de piezas: el cambio «manual».

Sólo un técnico se eleva quizás a un grado superior: el arquitecto. Sin duda su dominio es el único que presenta en la Edad Media un innegable aspecto industrial. A decir verdad, el arte de construir no pasó a ser una ciencia ni el arquitecto a ser considerado un sabio en toda la cristiandad hasta la época del gótico. Este arquitecto, que por lo demás se hace llamar «maestro», que trata incluso de hacerse llamar maestro en piedras *(magister lapidum)* lo mismo que otros son maestros en artes o en decretos (doctores en derecho), que hace cálculos según unas reglas, se opone al arquitecto-artesano, que aplica recetas, y al albañil. La yuxtaposición, y a veces la oposición, de los dos tipos de constructores se mantendrá, como ya se sabe, hasta finales de la Edad Media, y precisamente en la construcción de la catedral de Milán, en el paso del siglo XIV al XV, se plantea el debate revelador que oponía al arquitecto francés para quien no había técnica sin ciencia: *Ars sine scientia nihil est,* a los albañiles lombardos para quienes la ciencia no era más que técnica: *Scientia sine arte nihil est.*

¿Habrá que recordar, por lo demás, que si los artesanos medievales dieron pruebas de habilidad, de audacia (ahí están las catedrales para probarlo y no solamente ellas —Joinville queda maravillado ante la lonja de Saumur, «construida a la manera de los claustros de los monjes blancos»—) y de genio artístico, las producciones de la Edad Media fueron, en contra de lo que se ha creído con excesiva frecuencia, técnicamente de mala calidad? La Edad Media se vio obligada a reparar, reemplazar y reconstruir constantemente. Había que refundir sin descanso las campanas de las iglesias. El derrumbamiento de edificios, y sobre todo de iglesias, era frecuente. El hundimiento del coro de Beauvais en el 1284 es simbólico por partida doble. Pone de manifiesto, todavía en mayor grado que el estancamiento de la pujanza gótica, el destino común de tantas construcciones medievales. Los informes sobre las reparaciones que había que efectuar en las iglesias, sobre todo en las catedrales, se convirtieron incluso en uno de los principales recursos económicos para los arquitectos de finales del siglo XIII, y la mayoría de las obras maestras que se conservan de la arquitectura medieval deben el hecho de estar aún de pie a las reparaciones y restauraciones que se realizaron en los siglos posteriores.

Sin embargo la Edad Media, que inventó poco, que incluso enriqueció muy poco la flora alimentaria —el centeno, principal adquisición de la Edad Media, que ha desaparecido prácticamente de Europa, no fue, de hecho más que un enriquecimiento transitorio de la agricultura—, marca una etapa en la conquista

de la naturaleza por las técnicas humanas. Es cierto que incluso su más importante conquista, el molino —o, mejor, lo cual es aún más esencial, su difusión—, está unida a los caprichos de la naturaleza: calmas en los vientos, estiaje de los caudales de agua en el Mediodía, detención de los mismos en el norte a causa de los hielos. Pero como muy bien ha señalado Marc Bloch: «Molinos movidos por el agua o por el viento, molinos harineros, de curtidos, batanes, sierras hidráulicas, martinetes de forja, collares de caballería, herraduras de bestias de carga, tiro en tándem, incluso el torno: ¿a qué se deben todos estos progresos que conducen uniformemente a una utilización más eficaz de las fuerzas naturales, inanimadas o no, y, por lo tanto, a ahorrar el trabajo humano o, lo que viene a ser casi lo mismo, a asegurarle un mejor rendimiento? Quizá a que había menos hombres; pero, sin duda alguna, a que el amo poseía menos esclavos».

Algunos en la Edad Media adquirieron conciencia de esta vinculación entre el progreso humano y el técnico a pesar de que aquélla no incluyese el progreso técnico entre sus valores. Unos para deplorarlo, como es el caso, a comienzos del siglo XIII, de Guiot de Provins, quien se lamenta de que, en su tiempo, incluso en el dominio militar, los «artistas» deben ceder el paso a los «técnicos», los «caballeros» a los «ballesteros, a los mineros, a los empleados de las canteras y a los ingenieros». Otros, por el contrario, para alegrarse de ello. Tal es el caso de aquel monje de Claraval que, en el siglo XIII, canta un verdadero himno al maquinismo liberador:

«Un brazo del Aube, que atraviesa los muchos talleres de la Abadía, suscita bendiciones por todas partes a causa de los servicios que presta. El Aube sube allí para realizar un gran trabajo; y si no acude todo entero, al menos no permanece ocioso. Un lecho, cuyas curvas cortan en dos el centro del valle, ha sido abierto no por la naturaleza sino por la industria de los monjes. Por este conducto, el Aube transmite la mitad de sí mismo a la abadía, como para saludar a los religiosos y pedir perdón por no haber venido al completo, puesto que no ha podido hallar un canal lo suficientemente amplio para contenerlo

»Cuando a veces el río desbordado lanza fuera de sus límites ordinarios un agua demasiado abundante, se ve rechazado por un muro que se le opone y bajo el cual se ve obligado a correr; entonces vuelve sobre sí mismo y la onda que seguía su antiguo curso acoge con sus besos la onda que vuelve a su cauce. De todas formas, admitido en la abadía tanto como el muro que hace funciones de portero se lo permite, el río se lanza primeramente con impetuosidad sobre el molino, donde se mantiene muy ocupado y se da mucho movimiento, tanto para triturar el grano bajo el peso de sus muelas como para agitar los cedazos que separan la harina del salvado.

»Helo aquí ya en el edificio vecino. Llena la caldera y se abandona al fuego, que lo cuece a fin de preparar con él una bebida para los monjes, si por casualidad la viña ha dado a la industria del viñador la mala respuesta de la esterilidad y si, al faltar la sangre de los racimos, ha sido preciso suplirla por la hija de la espiga [la cerveza]. Pero el río no se da aún por cumplido. Los batanes, situados cerca del molino, llaman a sus aguas. En el molino se ha ocupado de preparar el alimento de los hermanos. Es razonable que ahora se le exija pensar en su vestido. El no opone resistencia ni se niega a nada de cuanto se le pida. Eleva o baja alternativamente esos pesados pilones, esos mazos, si lo preferís, o, por mejor decir, esos pies de madera (pues ese nombre expresa más exactamente el trabajo saltarín de los batanes), para ahorrar a los bataneros una gran fatiga. ¡Dios mío! ¡Cuántos consuelos dais a vuestros pobres servidores para impedir que una tristeza demasiado grande los abrume! ¡Hasta qué punto aligeráis las penas de vuestros hijos que hacen penitencia para evitarles la sobrecarga del trabajo! ¡Cuántos caballos quedarían extenuados, cuántos hombres quedarían con los brazos rendidos en los trabajos que hace por nosotros, sin ningún esfuerzo por nuestra parte, ese río tan gracioso, al que debemos tanto nuestro vestido como nuestro alimento! Combina sus esfuerzos con los nuestros y, después de haber soportado el penoso calor del día, no espera de su trabajo más que una recompensa: el permiso para irse libremente después de haber cumplido con esmero todo lo que se le ha pedido. Después de haber hecho girar en un movimiento acelerado tantas ruedas y tan rápidas, sale lanzando espuma; diríase que se ha molido a sí mismo y que se ha hecho más blando.

»A1 salir de allí entra al taller de curtidos donde, para preparar las materias necesarias al calzado de los hermanos, muestra tanta actividad como cuidado; se reparte en una cantidad innumerable de pequeños brazos y va en su carrera trabajadora a visitar los diferentes servicios, buscando diligentemente por doquier a quienes tienen necesidad de su ministerio para lo que sea, ya se trate de cocer, de tamizar, de hacer girar, triturar, regar, lavar o moler, ofreciendo su ayuda, no negándola jamás...»

La economía del Occidente medieval tiene por objeto la subsistencia de los hombres. No va más allá. Si alguna vez aparenta sobrepasar los límites de esa estricta necesidad se debe, sin duda, a que la subsistencia es una noción so-cioeconómica y no puramente material. El concepto de subsistencia varía según las diversas capas sociales. La masa se satisface con una subsistencia en el

sentido estricto de la palabra, es decir, con lo necesario para vivir físicamente: alimentación en primer lugar, vestido y alojamiento después. La economía medieval es pues esencialmente agraria, basada en la tierra que proporciona lo necesario. Esta exigencia es hasta tal punto la base de la economía medieval que, cuando se asienta en la alta Edad Media, se esfuerza por establecer cada familia campesina —unidad socioeconómica— en una porción-tipo de tierra, aquella que permite la vida de una familia: el *manse, térra unius familiae,* como dice Beda el Venerable.

Para las clases sociales superiores, la subsistencia lleva consigo la satisfacción de necesidades mayores y debe permitirles mantener su rango, no perder categoría. Una pequeña parte de su subsistencia la proporcionan las importaciones extranjeras y el resto el trabajo de la masa.

Ese trabajo no tiene por objeto el progreso económico, ni individual ni colectivo. Al margen de intereses religiosos y morales —evitar la ociosidad que es la puerta abierta al diablo, hacer penitencia trabajando, humillar el cuerpo—, comporta asimismo ciertos fines económicos: garantizar su subsistencia y la de aquellos pobres incapaces de procurarse la suya. Santo Tomás de Aquino lo expresa en su *Summa teológica:* «El trabajo tiene cuatro fines. Primero, y ante todo, debe proporcionar el vivir; segundo, debe hacer desaparecer la ociosidad fuente de numerosos males; tercero, debe refrenar la concupiscencia mortificando el cuerpo y cuarto, permite hacer limosnas...».

El fin económico del Occidente medieval consiste en satisfacer la *necessitas.* Esta necesidad legitima la actividad y permite incluso la derogación de ciertas normas religiosas. El trabajo dominical, prohibido por regla general, estará permitido en caso de *necessitas;* el sacerdote, al cual le están prohibidos numerosos oficios, podrá a veces quedar autorizado a trabajar para asegurar su subsistencia; los ladrones por necesidad llegarán a ser incluso «excusados» por ciertos canonistas. Raimundo de Peñafort escribe en su *Summa,* hacia el primer tercio del siglo XIII: «Si alguien roba alimentos, bebidas o vestidos a causa del hambre, de la sed o del frío, ¿comete realmente un robo? No comete ni un robo, ni un pecado si la única causa de su acto es su necesidad». Pero intentar procurarse más de lo necesario es pecado, es la forma económica (una de las más graves) de la *superbia,* del orgullo.

Todo cálculo económico que vaya más allá de la previsión de lo necesario queda severamente condenado. No cabe duda de que los señores territoriales, particularmente los de carácter eclesiástico, en especial los abades, que disponen de un personal mejor equipado desde el punto de vista intelectual, han tratado de estudiar, de prevenir, de mejorar la productividad de sus tierras. Desde la época carolingia, una serie de capitulares, polípticos e inventa-

ríos imperiales o eclesiásticos —uno de los más célebres es el políptico que hizo redactar a comienzos del siglo IX el abad de Saint-Germain-des-Prés, Irminón— ponen de manifiesto ese interés económico. A partir de finales del siglo XII, cuando la obra escrita por Suger sobre la gestión de su abadía de Saint-Denis a mediados de siglo traicionaba el carácter siempre empírico de su administración, los especialistas se hacen cargo de la administración de los grandes señoríos, sobre todo los eclesiásticos, tales como las granjas de las más importantes abadías inglesas, donde el *reeve,* el villano o *villicus* encargado de la dirección de la explotación, debía presentar sus cuentas a los escribanos que venían a anotarlas el día de san Miguel, antes de someterlas a la verificación de los auditores. Sin embargo, se trata más bien, frente a una crisis que se vislumbra, de continuar produciendo lo necesario, administrando y calculando mejor y de hacer frente también al progreso de la economía monetaria. La desconfianza hacia el cálculo continuará reinando aún durante mucho tiempo y habrá que esperar al siglo XIV, como sabemos, para que se observe una verdadera atención hacia el aspecto cuantitativo de las cuentas —por ejemplo, en las estadísticas todavía groseras de Giovanni Villani en relación con la economía florentina—, atención también nacida, en definitiva, más bien de la crisis económica que amenaza a las ciudades y obliga a contar, que de un deseo de crecimiento económico calculado. En pleno siglo XIII, la célebre colección italiana de novelas el *Novellino* constituye un testimonio de este estado de espíritu hostil al censo, a la cifra. «David rey, siendo rey por la gracia de Dios, que de pastor de ganados le había convertido en señor, sintió un día la preocupación de saber, a fin de cuentas, cuál era el número de sus subditos. Esto fue un acto de presunción que desagradó mucho a Dios, el cual envió su ángel, haciéndole decir estas palabras: "David, has pecado. He aquí lo que envía a decirte tu señor: ¿prefieres permanecer tres años en el infierno, tres meses en manos de tus enemigos o someterte a juicio en manos de tu Señor?" David respondió: "Prefiero ponerme en manos de mi Señor. Que haga de mí lo que le plazca". ¿Qué hizo Dios? Lo castigó por su pecado. Por haberse enorgullecido de poseer un gran número... un día ocurrió que, mientras cabalgaba, David vio al ángel de Dios con una espada desnuda en la mano entregado a la matanza... David descabalgó inmediatamente y dijo: " ¡Señor, perdón por Dios! No matéis a los inocentes, sino matadme más bien a mí que soy el culpable!" Entonces, por la bondad de estas palabras, Dios perdonó al pueblo y detuvo la matanza.»

Cuando se produjo un crecimiento económico en el Occidente medieval —como sucedió del siglo XI al XIII— este crecimiento fue la consecuencia de un crecimiento demográfico. Se trataba de hacer frente a un número mayor

de gente que había que alimentar, vestir y albergar. Las roturaciones y la extensión de los cultivos fueron los primeros remedios que se buscaron a este excedente de población. El incremento de la productividad por procedimientos intensivos (barbecho trienal, abonado, mejoras en el instrumental) no fue, en lo que respecta a la intención, más que un aspecto secundario.

Era normal que esta indiferencia, incluso esta hostilidad hacia el crecimiento económico se reflejaran en el sector de la economía monetaria y opusieran fuertes resistencias al desarrollo de un espíritu de lucro de tipo preca-pitalista.

La Edad Media, lo mismo que la Antigüedad, se sirvió durante largo tiempo del préstamo de consumo como principal, si no como única forma de préstamo, mientras que el préstamo de producción era casi desconocido. El interés impuesto sobre el préstamo de consumo estaba prohibido entre cristianos y se consideraba pura y simplemente como una usura, rechazada por la Iglesia. Tres textos bíblicos (Éxodo, 22,25; Levítico, 25,35-37 y Deuteronomio, 23,19-20) condenan el préstamo con interés entre judíos, como reacción contra las influencias de Asiría y de Babilonia, donde el préstamo de cereales estaba muy extendido. Esas prescripciones, aunque poco respetadas por los antiguos judíos, fueron adoptadas por la Iglesia apoyándose en las palabras de Cristo: «Prestad sin esperar nada a cambio y vuestra recompensa será grande» (Lucas, 6,34-35). De este modo se dejaron de lado todos los pasajes donde Cristo, que no indica en esta frase más que un ideal propuesto a los más perfectos de sus seguidores, había hecho alusión, sin condenarlas, a prácticas financieras condenadas por la Iglesia medieval como usureras. La actitud de Cristo ante Mateo, recaudador de impuestos o banquero y, en cualquier caso, hombre de dinero, corroboraba este aspecto indulgente del cristianismo hacia las finanzas. Pero la Edad Media ignoró esto o guardo silencio al respecto. Por el contrario, la cristiandad medieval, tras haber condenado el préstamo de consumo entre cristianos —otra prueba de su carácter de grupo cerrado— y haber pasado a los judíos el papel de usureros, lo que no impidió a las grandes abadías de la alta Edad Media desempeñar en cierto modo el papel de «entidades de crédito», se opuso también durante largo tiempo al préstamo de producción y, más en general, condenó como usura cualquier forma de crédito —estímulo, si no condición indispensable del crecimiento económico—. Los escolásticos, como santo Tomás de Aquino, poco comprensivo, en contra de lo que se ha creído, respecto de los medios mercantiles e imbuido de ideas económicas de la pequeña nobleza terrateniente de donde procedía, invocaron en su auxilio a Aristóteles. Resucitaron su distinción entre la economía de tipo familiar autárquica y la economía de

tipo comercial crematística, o más bien entre crematística natural que tiene por objeto la simple utilización de los bienes —la subsistencia— y, en consecuencia, digna de alabanza, y crematística monetaria, práctica contra naturaleza y, por lo tanto, condenada. Esos escolásticos tomaron también de Aristóteles la afirmación de que el dinero no nace de forma natural y, por lo tanto, no debe dar a luz otro dinero: *Nummus non parit nummos.* Cualquier operación de crédito que llevara aneja la percepción de unos intereses chocó durante mucho tiempo contra ese dogma.

De hecho, todas las categorías sociales medievales estaban sometidas a fuertes presiones económicas y psicológicas que tenían como resultado, si no como finalidad, el oponerse a cualquier acumulación capaz de originar un avance económico. La masa campesina estaba reducida al mínimo vital a causa de las deducciones efectuadas sobre el producto de su trabajo por los señores, bajo la forma de la renta feudal, y por la Iglesia bajo la forma de diezmos y de limosnas. La misma Iglesia empleaba de forma dispendiosa una parte de sus riquezas en sostener el lujo de una minoría de sus miembros —alto clero de los obispos, abades y canónigos—, esterilizaba otra para gloria de Dios en la construcción y ornamentación de las iglesias y en la pompa litúrgica y destinaba el resto a la subsistencia de los pobres. En cuanto a la aristocracia laica, se veía siempre invitada a dilapidar sus excedentes en donaciones y limosnas y en manifestaciones de munificencia en nombre del ideal cristiano de la caridad y del ideal caballeresco de la largueza cuya importancia económica fue considerable. La dignidad y el honor de los señores consistían en gastar sin medida: el consumo y el despilfarro propios de las sociedades primitivas absorbían casi la totalidad de sus ingresos. No le faltaba razón a Juan de Meung en el *Román de la rose* al unir y condenar conjuntamente «largueza» y «pobreza»: ambas, solidarias entre sí, paralizan la economía medieval. Cuando alguna vez se producía una acumulación, eso era atesoramiento. Atesoramiento que esterilizaba los objetos preciosos y, al margen de la función de prestigio, no tenía más que una función económica no creadora. Vajillas preciosas, tesoros monetarios fundidos o puestos en circulación con motivo de una catástrofe o en caso de crisis, satisfacían, en los momentos críticos, la sola subsistencia y no alimentaban una actividad productiva regular y continua.

La precariedad de las técnicas de producción consolidada por los hábitos mentales condenaba a la economía medieval al estancamiento, a la sola satis-

facción de la subsistencia y a gastos de prestigio de la minoría. Los obstáculos al crecimiento económico procedían sobre todo del régimen feudal mismo del que dependía, por lo demás, el bajo nivel tecnológico. El sistema feudal se basa en la apropiación por parte de la clase señorial —eclesiástica y laica— de todo el excedente de la producción rural garantizado por la masa campesina. Esta explotación se hace en condiciones que privan a los campesinos de los medios de contribuir al progreso económico sin que los mismos beneficiarios del sistema tengan posibilidades mucho mayores de invertir de forma productiva, por más que el régimen de la señoría «banal», a partir del siglo XI, haya sido menos contrario al crecimiento que el del dominio señorial anterior.

No cabe duda de que la renta feudal, es decir, el conjunto de rentas que la clase señorial extrae del trabajo de los campesinos, no tiene siempre la misma composición ni el mismo valor. Según las épocas, la relación varía entre las dos partes del señorío rural: el dominio o reserva, directamente explotado por el señor —gracias a las prestaciones gratuitas de una parte de los campesinos— y las tenencias o feudos, concedidos a los villanos contra la prestación de servicios y el pago de contribuciones. Asimismo, la proporción varía entre las prestaciones en forma de trabajo y las rentas, y entre las rentas en especie y las pagadas en dinero. Las posibilidades de disponer de excedentes naturales o monetarios varían también considerablemente según las categorías sociales. Si la mayoría de los señores eran «ricos», es decir, tenían lo suficiente para su subsistencia y lo superfluo necesario para mantener su rango, había también «caballeros pobres» como aquel de quien nos habla Joinville, que incluso parece incapaz de hacer frente a sus necesidades y a las de su familia: «Entonces llegó un pobre caballero en una barca con su mujer y los cuatro hijos que tenía. Les hice comer en mi morada. Terminada la comida, llamé a los gentileshombres que estaban presentes y les dije: "Hagamos una gran caridad y descarguemos a este pobre hombre de sus hijos; que cada uno tome el suyo y yo mismo tomaré uno".». A la inversa, si la gran mayoría de los campesinos se mantenía difícilmente en torno al mínimo vital, algunos alcanzaban una mayor comodidad.

Esas variaciones en la forma de la explotación señorial no lo fueron en sentido único. No hay duda de que los servicios —los servicios gratuitos— tienden a retroceder e incluso a desaparecer durante los siglos XII y XIII, pero no ocurre así en todas partes y se sabe que al este del Elba, en Prusia, en Polonia y más allá, en Rusia, se establece a finales de la Edad Media una «segunda servidumbre», que durará hasta el siglo XIX. Tampoco hay duda de que los pagos en moneda se hacen cada vez más importantes durante los mis-

mos siglos XII y XIII, con respecto a los pagos en especie, hasta el punto de alcanzar en 1279 el 76% de la renta feudal, por ejemplo, en Buckinghamshire, pero Georges Duby ha demostrado que en Cluny, por el contrario, sobre todo después de 1150, la proporción de los productos de la tierra aumenta en las rentas de los señoríos dependientes de la abadía.

Pero en todas las regiones y en todas las épocas, al menos hasta el siglo XIV, la clase señorial consume en gastos improductivos las rentas que le asegura la masa campesina, reducida de este modo a la satisfacción de sus necesidades esenciales.

Ciertamente, resulta muy difícil señalar un presupuesto tipo para el señor o para el campesino. Los documentos son escasos e insuficientes, los niveles de fortuna varían considerablemente, los métodos de apreciación numérica de los diferentes elementos de ese presupuesto son difíciles de determinar. Sin embargo, se ha podido establecer con bastante verosimilitud el presupuesto de algunas grandes señorías inglesas a finales del siglo XIII y a comienzos del XIV. La balanza entre los gastos —subsistencia, equipamiento militar, construcciones, gastos de lujo— y los ingresos deja apenas, para los más ricos de entre ellos, unas posibilidades de inversión que oscilarían entre el 3 y el 6% de los ingresos. Por lo que respecta a esos ingresos, están casi exclusivamente formados por la renta feudal, es decir, la retención sobre el trabajo y la producción de los campesinos. Tan sólo a finales del siglo XIII y durante el XIV la crisis de la renta feudal lleva, como hemos visto, a los señores que pueden, a buscar recursos no ya en la reorganización de la explotación señorial, sino en el establecimiento de feudos pagados en moneda: feudos de bolsa o feudos-renta, en beneficios militares —rescates—, y más raramente, en una comercialización más completa de los excedentes agrícolas o en la compra de rentas.

En definitiva, cuando los señores parecen favorecer el progreso económico, lo hacen, en cierto modo, a pesar de ellos porque, manteniéndose en la lógica del sistema feudal, lo hacen no con vistas a un beneficio económico, sino a una retención fiscal, a un derecho feudal. Cuando construyen un molino, una prensa, un horno común, lo hacen con el fin de obligar a los campesinos de sus tierras a utilizarlo pagando o a obtener la exención de esa obligación mediante el pago de una tasa. Cuando fomentan la construcción de un camino o de un puente, el establecimiento de un mercado o de una feria, lo hacen asimismo con el fin de obtener la percepción de derechos: alquiler de puestos, peajes, etc.

Por el contrario, la masa campesina se ve desposeída de sus excedentes y a veces de una parte de lo necesario por las deducciones de la renta feudal. No sólo ha de entregar al señor una parte notable del fruto de su trabajo bajo la

forma de rentas en especie o en dinero, sino que, además, su capacidad de producción queda reducida por las exacciones del señor, que impone prestaciones de trabajo obligatorio o derechos de exención de los servicios, se reserva en general las mejores tierras y la mayor parte del muladar y se asegura incluso la pequeña parte del presupuesto campesino consagrado al ocio, es decir, a la visita a la taberna de la aldea que, lo mismo que el molino, la prensa o el horno, es una taberna «banal».[3] Michel Postan ha calculado que, en la Inglaterra de la segunda mitad del siglo XIII, la renta feudal retenía el 50%, o quizá algo más, de los ingresos de los campesinos y que, en lo que atañe a las clases no libres, dicho porcentaje dejaba a cada campesino a duras penas lo necesario para atender a las necesidades de su subsistencia y la de su familia.

Cuando un campesino consigue aumentar su tierra no lo hace, en general, para aumentar directamente sus recursos, sino con el fin de poder producir lo suficiente para alimentarse y pagar la renta feudal, para disminuir la necesidad en que se encuentra de vender a cualquier precio una parte de su recolección para pagar la renta al señor y limitar al mismo tiempo su dependencia del mercado.

Incluso si, como veremos, existen categorías sociales más acomodadas entre el campesinado, no se ha de creer por ello que una parte de la clase rural —los llamados alodieros, poseedores de una tierra libre, de un «alodio», sobre los cuales no pesan ni servicios ni derechos— escapa al sistema económico feudal. Es cierto que esos alodieros, poseedores de una pequeña tierra —los alodios son generalmente de pequeña extensión—, han sido en la Edad Media más numerosos de lo que se ha dicho con frecuencia. En primer lugar, el número de alodios que escaparon al proceso de feudalización es más numeroso de lo que se creía. En segundo lugar, el alodio campesino —salvo en Inglaterra donde los *freeholders* eran, por otra parte, bastante parecidos a los alodieros— se reconstituyó parcialmente durante los siglos XI y XII de diversas maneras: por los contratos de «plantío» que ligaban a un campesino y a un señor para el establecimiento de un viñedo poseído libremente; por la ocupación subrepticia, al amparo de la incuria de ciertos señores y de sus administradores, de un pedazo de tierra que se llegaba a considerar un alodio después de varios años de libre posesión; o incluso por la habilidad de algunos campesinos para aprovechar algunos baldíos libres al margen de las roturaciones señoriales. En fin, si incluso por lo que respecta a Francia es falso el adagio «no hay tierra sin señor», inventado por juristas más cercanos a las teorías que a las realidades, aún lo es más para regiones como Italia, donde la

3. Véase el alcance de esta palabra en la página 67. (N *del t.)*

continuidad urbana conservó en las proximidades inmediatas de las ciudades «oasis de independencia», según el término empleado por Gino Luzzatto, o como España, donde las condiciones especiales de la Reconquista mantuvieron a cierta proporción de los ocupantes de las tierras reconquistadas fuera de la dependencia señorial, o como ciertas zonas de Polonia o de Hungría, donde la desorganización originada por la invasión tártara de 1240-1243 permitió a ciertos campesinos emanciparse.

Pero la independencia de esos alodieros no debe hacernos caer en la ilusión. Desde el punto de vista económico, sufrían también la dominación del señor, ya que sobre su persona recaían exacciones, ya fuesen directas, ya indirectas, al amparo de los derechos de justicia y de *ban* que poseía el señor de la comarca, y esos derechos se tenían que abonar por deducción sobre el producto de su tierra. Su mayor dependencia respecto del señor procede del hecho de que éste domina el mercado local y, en mayor medida, el conjunto de la economía de la región.

De este modo ni siquiera los alodieros escapan a la explotación económica de la clase señorial. Económicamente, apenas se distinguen de la masa campesina, de la que la gran mayoría está expuesta, a causa de la retención de la renta feudal, a la pobreza e incluso a la indigencia, es decir, a la carencia de los productos de primera necesidad, en una palabra, al hambre.

* * *

El resultado de este mal equipamiento técnico unido a una estructura social que paraliza el crecimiento económico es que el Occidente medieval es un mundo que vive «al límite», constantemente amenazado por el peligro de no poder atender a su subsistencia, un mundo en equilibrio inestable.

El Occidente medieval es ante todo el universo del hambre. El miedo del hambre y, con demasiada frecuencia el hambre misma, le atenazan. En el folclore campesino, los mitos de la comilona gozan de una seducción particular: los sueños del país de Jauja, que inspirará también a Breughel, después de haber pasado a ser, desde el siglo XIII, un importante tema literario, lo mismo en la fábula francesa *Cocaigne* que en el poema inglés *The Land of Cockaygne.* Los milagros de fondo alimentario en la Biblia, desde el maná en el desierto hasta la multiplicación de los panes, acosan a la imaginación que los halla en la leyenda de casi cada santo, como se puede leer casi en cada pagina de la *Leyenda áurea* (de Jacobo de Vorágine).

Cuando, en el *Minnesang,* la inspiración cortesana cedió su lugar, en la segunda mitad del siglo XIII, a una vena realista, campesina, los temas culina-

rios se multiplican y aparece un género de «poemas de comilona», el *Fresslieder.*

Esta obsesión por el hambre se halla, por contraste, entre los ricos. El lujo alimentario, la ostentación de la comida expresa —a ese nivel fundamental— un comportamiento de clase. Por lo demás, los predicadores no se equivocaban al señalar la glotonería, o como se decía preferentemente en la Edad Media, la gula, como uno de los pecados típicos de la clase señorial.

El *Román de Renart* es a este respecto un documento extraordinario. Como epopeya del hambre llevada al teatro, nos presenta a Renart «el zorro», a su familia, a sus compañeros, espoleados sin cesar por la llamada de sus vientres vacíos. El resorte de casi todas las «ramas» del ciclo es el hambre omnipresente y omnipotente —único móvil de la astucia de Renart—. Robo de los jamones, de las arenques, de las anguilas, del queso del cuervo, cacería de las gallinas, de los pájaros. «Era a finales de verano, cuando se acerca la estación invernal. Renart se encontraba a la sazón en su casa. Examinada su despensa, le fue muy doloroso constatar que no había nada en ella...» «Renart, que se había puesto en camino a primera hora, azuzado por el hambre...» «Los dos se fueron por un sendero, ambos a punto de desfallecer, pues tal era la cruel y enorme hambre que les aquejaba. Pero, por una maravillosa casualidad, encontraron una hermosa anguila a la orilla del camino...» «Renart se hallaba en su casa de Malpertuis, sin provisiones ni víveres, de manera que bostezaba de hambre y sufría mucho su cuerpo...» «Renart se hallaba en su casa de Malpertuis, pero, ¡cuan triste y preocupado estaba su corazón, porque no tenía el más mínimo alimento! Estaba escuálido y débil porque el hambre atormentaba terriblemente sus tripas. Alza la vista y ve venir a su hijo Rovel que llora de hambre y a Hermelina, su mujer, igualmente hambrienta...»

Así pues, cuando en esta gesta en forma de parodia Renart y sus compañeros se convierten en barones, su primera preocupación es hacer una buena comilona; las miniaturas han inmortalizado el banquete de los animales convertidos en señores: «La señora Hersent los festejó con alegría y les preparó para comer tanto como pudo: cordero asado, capones a la olla; trajo de todo en abundancia y los barones comieron hasta saciarse».

Los cantares de gesta ya habían dado paso a gigantes de apetito desmesurado —próximos al folclore campesino, antepasados de Pantagruel, hermanos de los ogros—. El más famoso aparece en *Aliscans;* se trata de Renouart del «tinel», el gigante de la glotonería fabulosa, que se come un pavo de dos bocados.

La obsesión por la comida se halla no sólo en la hagiografía, sino también en las genealogías fabulosas de los reyes. Muchas dinastías medievales tienen

por antepasado legendario un rey campesino, proveedor de alimentos, en el que se resucita el mito de los reyes y héroes nutricios de la Antigüedad, Triptolemo o Cincinnato. Así encontramos entre los eslavos a Przemysl, antepasado de los przemyslidas de Bohemia, el cual, según el cronista Cosmas, fue arrancado de su arado para ser elevado a la dignidad de rey, como lo enseña un fresco de comienzos del siglo XII en la iglesia de Santa Catalina de Znojmo; o a Piast, de quien nace la primera dinastía polaca y a quien Gallus Anonymus califica de labrador, *arator,* de campesino, *agrícola,* y también de porquero, *qui etiam porcellum nutriebat,* lo que le pone en relación con los bretones de Gran Bretaña, de quienes *Leyenda áurea* nos dice: «San Germán, por orden de Dios, hizo venir al porquero y a su mujer; y, con gran admiración de todos, proclamó rey a este hombre que le había acogido *(arator hospitalis,* dice también Gallus Anonymus de Piast). Desde entonces la nación de los bretones está gobernada por reyes que proceden de una raza de porqueros». Un poema del siglo IX decía de Carlomagno:

He aquí al gran emperador
de la buena cosecha buen sembrador
y prudente agricultor (prudens agrícola).

Quizá lo más terrible en este reino del hambre radique en que es a la vez arbitrario e ineluctable. Arbitrario porque va unido a los caprichos de la naturaleza. La causa inmediata de la hambruna es la mala recolección, es decir, el desarreglo del orden natural: sequía e inundaciones. Pero no es sólo que de tarde en tarde el rigor excepcional del clima provoque una catástrofe alimentaria —una hambruna—, sino que, además, con bastante regularidad en todas partes, cada tres, cuatro o cinco años, una penuria de cereales produce una escasez de efectos más limitados, menos dramáticos, menos espectaculares pero, en cualquier caso, no menos mortíferos.

En efecto, en cada ocasión adversa se inicia un ciclo infernal. Como hemos visto, procede de una anomalía climatológica que da como consecuencia una mala cosecha. El consiguiente encarecimiento de los productos acrecienta la indigencia de los pobres. Quienes no mueren de hambre quedan expuestos a otros peligros. El consumo de alimentos de mala calidad —hierbas o harinas no aptas para el consumo, alimentos en malas condiciones y, a veces, incluso tierra, sin citar la carne humana, que no hay por qué achacar a la imaginación de algún cronista amigo de fábulas— provoca enfermedades a veces mortales o un estado de subalimentación propicio a las enfermedades que minan la salud y, con frecuencia, terminan matando. La dinámica del ci-

clo suele ser la siguiente: desarreglo climático, carestía, alza de precios, epidemia o, en cualquier caso, como se dice en la época, «mortandad», es decir, incremento del número de defunciones.

Lo que confiere ante todo a los caprichos de la naturaleza su resonancia catastrófica es la fragilidad de la técnica y de la economía medievales y, sobre todo, la impotencia de los poderes públicos. Es cierto que las hambrunas existían en el mundo antiguo, en el mundo romano, por ejemplo. También en él la escasez de los rendimientos explicaba la ausencia o la mediocridad de los excedentes que se hubieran podido almacenar para distribuir o para vender en tiempo de penuria. Pero la organización municipal y estatal establecían a trancas y barrancas un sistema de almacenamiento y de distribución de víveres. Pensemos en la importancia de los graneros, de los silos, *horrea,* lo mismo en las ciudades que en las aldeas romanas. El buen mantenimiento de una red de comunicaciones y la unificación administrativa permitían asimismo, en cierta medida, el transporte de las ayudas alimentarias desde una región de abundancia o de suficiencia hasta otra de penuria.

De todo eso apenas queda nada en el Occidente medieval. Insuficiencia de los transportes y de las vías de comunicación, multiplicidad de «barreras aduaneras»: tasas y peajes percibidos por cada pequeño señor, en cada puente, en cada punto de paso obligado, sin contar con los bandidos o los piratas; ¡cuántos obstáculos a lo que se llamará en Francia hasta 1789 «la libre circulación de los cereales»! Es cierto que los grandes señores laicos y más aún los eclesiásticos —los ricos monasterios—, los príncipes y, a partir del siglo XII, también las ciudades se preocupan del almacenaje de víveres y, en tiempo de carestía o de hambre, hacen distribuciones extraordinarias de esas reservas o intentan incluso importar víveres. Galberto de Brujas, por ejemplo, nos relata cómo el conde de Flandes, Carlos el Bueno, se esfuerza en el año 1125 por luchar contra el hambre en sus Estados: «Pero el buen conde se ocupaba de atender las necesidades de los pobres por todos los medios, distribuyendo limosnas en las ciudades y aldeas que dependían de él, ya fuese personalmente o por medio de sus intendentes. Alimentaba cada día a cien pobres de Brujas, entregándoles un gran pan a cada uno desde antes de la cuaresma hasta la nueva cosecha. Tomó las mismas medidas en las demás ciudades suyas. El mismo año el señor conde decretó que en la época de la sementera, quien tuviera dos medidas de tierra debía sembrar una de habas o de guisantes, ya que ese género de plantas es más temprano y produce con mayor rapidez, lo cual permitiría sustentar más pronto a los pobres, si el hambre y la carestía no cesaban durante el año. Del mismo modo había hecho recomendaciones en todo su condado para remediar en el porvenir las necesidades de los pobres

en la medida de lo posible. Reprochó a las gentes de Gante su conducta vergonzosa, ya que habían dejado a los pobres morirse de hambre ante sus puertas en vez de darles de comer. Prohibió la fabricación de cerveza para poder alimentar mejor a los pobres. En efecto, ordenó hacer pan con la avena, para que los pobres pudiesen al menos subsistir con pan y agua. Tasó el precio del vino en seis sueldos la cuarta, con el fin de detener la especulación de los mercaderes que, de este modo, se verían obligados a cambiar sus remanentes de vino por otras mercancías, lo que permitiría subsistir más fácilmente a los pobres. Hizo que cada día se tomase de su propia mesa con qué alimentar a ciento trece pobres...».

Este texto, además de mostrarnos una de las pocas tentativas medievales para ir más allá de la simple caridad mediante una política de ayudas alimentarias, nos recuerda, como tantos otros, dos hechos capitales. En primer lugar, el constante temor a que se repitieran las malas cosechas. La previsión alimentaria apenas podía ir más allá de un año. La escasez de los rendimientos, la lenta introducción del barbecho trienal, que permitía sembrar trigos de invierno, y la mediocridad de las técnicas de conservación apenas permitían garantizar la unión entre la cosecha del año anterior y la nueva.

Nos quedan innumerables testimonios de la mala conservación de los productos y de su vulnerabilidad ante las destrucciones naturales o animales. Quizá no tenga mayor importancia el hecho de que la Edad Media no sepa conservar el vino, que se vea en la necesidad de consumir toda la cosecha del año o que tenga que recurrir a procedimientos que alteran su sabor. De hecho, todo es cuestión de gustos y, además, el vino, a pesar de su gran consumo, no es un producto esencial para la subsistencia. Las quejas de Pedro Damián cuando cruzaba Francia en el 1063 para presidir en calidad de legado pontificio un concilio en Limoges son quejas de gran señor eclesiástico —por muy inclinado que se le quiera suponer al ascetismo—. «En Francia reina por doquier la costumbre de embadurnar con pez el interior de los toneles antes de llenarlos de vino. Los franceses dicen que esto sirve para darle coloración, pero a muchos extranjeros les produce náuseas. Ese vino nos ha causado muy pronto comezones en la boca.» Y observemos que, si bien el problema del agua potable no alcanzó nunca la gravedad que reviste en los países semidesérticos o en las grandes aglomeraciones modernas, no por eso dejó de plantearse en el Occidente medieval. El mismo Pedro Damián, asqueado del vino francés, añade: «A veces, en este país apenas se encuentra agua potable».

Los destrozos causados por las ratas se citan sin cesar en las crónicas y en la leyenda. Los Anales de Basilea reseñan en 1271: «Las ratas devastan los tri-

gos; gran escasez». Y la historia del *Rattenfanger* Hamelín, del flautista que, en 1284, con el pretexto de librar a la ciudad de las ratas que la infestaban, la habría despoblado también de sus niños, mezcla temas folclóricos a la lucha contra los nefastos roedores. Las crónicas nos informan, sobre todo, de los daños que los insectos originan en los campos: invasiones, aunque poco frecuentes, de langosta que, después de las grandes nubes del año 873, extendidas desde Alemania hasta España, no se encuentran más que en Hungría y en Austria en el otoño del 1195, como observa el analista de Klosterneuburg; pulular de abejorros que, en 1309-1310, devastan durante dos años, al decir de los Anales de Melk, los viñedos y las huertas de Austria. Sin embargo, la acción de los insectos nocivos se ejerce todavía con mayor eficacia sobre las cosechas almacenadas.

Lo realmente catastrófico era la repetición durante dos años seguidos, o a veces tres, de una mala cosecha.

Las víctimas habituales de esas hambrunas y de las epidemias que con frecuencia las acompañaban eran las capas más humildes de la población, los pobres.

Éstos, en efecto, cuyos excedentes quedan completamente absorbidos por las exacciones de los señores, no están en condiciones de almacenar nada. Faltos de dinero, incluso cuando la economía monetaria se difunde, sólo pueden comprar víveres a los precios prohibitivos que alcanzan entonces los géneros.

Las medidas tomadas por algunas autoridades para luchar contra los acaparadores y los especuladores son escasas y la mayoría de las veces ineficaces, principalmente porque la importación de cereales extranjeros, como hemos visto, es difícil. Como ejemplo de estas medidas, recordemos que, en el 1025, el obispo de Paderborn, Meinwerk, «en período de gran hambre envió a comprar trigo a Colonia y lo hizo cargar en dos navios que lo llevaron a la parte baja del país, donde lo hizo distribuir».

Carlos el Bueno de Flandes castigó a los clérigos que olvidaron sus deberes de distribuir limosnas de alimentos cuando la gran escasez del 1125. «Sucedió que algunos comerciantes del sur trajeron en un navio una gran cantidad de cereales. Enterados de esto, Lamberto de Straet, caballero, hermano del preboste de San Donaciano, y su hijo Boscardo, compraron a bajo precio todos esos cereales meridionales y, además, todos los diezmos de las colegiales y monasterios de San Winnoc, de San Bertín, de San Pedro el Grande y de San Bavón. Sus graneros quedaron abarrotados de trigo y de toda clase de cereales; y, no obstante, los vendían tan caros que los pobres no podían comprarlos.

»Las protestas de la multitud, y en particular las de los pobres, llegaron a oídos del piadoso príncipe Carlos, el cual convocó al preboste y a Lamberto, su hermano, y les preguntó qué cantidad de cereales tenían en sus graneros, reprochándoles su falta de humanidad y su dureza y, sobre todo, su crueldad para con los pobres. El preboste juró entonces al conde que a duras penas tenía para sustentar a sus canónigos durante siete semanas, y Lamberto de Straet que no tendría de qué alimentarse él y su familia durante un mes.

»Entonces, el piadoso Carlos ordenó que le entregasen todo su grano y que él se encargaría de alimentar tanto a los canónigos de San Donaciano, con el preboste y su "familia", como a Lamberto con todos los suyos durante medio año. Después el piadoso conde ordenó a Tammard, su limosnero, que abriese todos los graneros del preboste y de Lamberto, que vendiese el grano al pueblo a un precio digno, que lo entregase de balde, por el amor de Dios, a los pobres y a los enfermos y, en fin, que reservase la cantidad suficiente para la alimentación de la colegial de dicho preboste y de su hermano Lamberto con su familia durante un año. [...]

»Distribuido el grano, cesó la carestía. Esos cereales bastaron a la ciudad de Brujas, a Ardenburg y a Udenburg durante un año.»

No cabe duda de que el hambre es patrimonio del hombre. Es el pago del pecado original como dice el *Elucidarium.* «El hambre es uno de los castigos del pecado original. El hombre había sido creado para vivir sin trabajar, si así lo deseaba. Pero, después de la caída, no podía rescatarse más que por medio del trabajo... Dios, por lo tanto, le impuso el hambre para que trabajase bajo la obligación de esa necesidad y para que por ese camino pudiese volver a las cosas eternas.»

Pero igual que la servidumbre, otra consecuencia del pecado original, se concentra en la clase de los siervos, el hambre se limita también, salvo raras excepciones, a la categoría de los pobres. Esta discriminación social de las calamidades, que caen sobre los pobres y se apartan de los ricos, es tan normal en la Edad Media que todos se admiran cuando sobreviene un azote que hace estragos sin distinción de clases: la peste negra.

El admirable libro de Fritz Curschmann sobre las *Hambres medievales (Hungersnóte im Mittelalter)* ha reunido centenares de textos de crónicas que, hasta la gran hambre de 1315-1317, desarrollan sin tregua el fúnebre cortejo de las malas rachas climáticas, de las hambres y de las epidemias, con sus episodios aterradores, comprendido el canibalismo, y su inevitable coronación, las mortandades, y sus víctimas elegidas, los pobres.

He aquí, a mediados del siglo XI, para los años 1032-1034, el célebre texto de Raoul Glaber, monje de Cluny: «El hambre comenzó a extender sus

destrozos y se temía la desaparición de casi todo el género humano. Las condiciones atmosféricas se hicieron tan desfavorables que no se encontraba tiempo apropiado para ninguna clase de siembra y, sobre todo a causa de las inundaciones, no hubo forma de llegar a la recolección [...] Las continuas lluvias habían empapado toda la tierra hasta el punto de que, durante tres años, no se pudo abrir surcos capaces de recibir la semilla. En el tiempo de la recolección, las hierbas silvestres y la nefasta cizaña habían cubierto toda la superficie de los campos. Un moyo[4] de semilla, cuando rendía más, daba en la recolección un sextario, y ese mismo sextario apenas producía más que un puñado. Si por azar se encontraba en venta algún alimento, el vendedor podía exigir a su gusto un precio excesivo. No obstante, cuando se acabó con las bestias salvajes y con los pájaros, los hombres, bajo el imperio de un hambre devoradora, comenzaron a recoger para comerlas toda clase de carroñas y de cosas tan horribles que ni se pueden decir. Algunos, para escapar a la muerte, recurrieron a las raíces de los bosques y a las hierbas de los ríos. En fin, el horror se apodera del ánimo al hacer el relato de las perversiones que reinaron por entonces en el género humano. ¡Ay! ¡Qué pena! Cosa raramente oída a lo largo de las edades, un hambre rabiosa hizo que los hombres devoraran carne humana. Los viajeros eran atacados por gentes más robustas que ellos, sus miembros cortados, cocidos al fuego y devorados. Muchas gentes que iban de un lugar a otro para huir del hambre y que habían encontrado hospitalidad en su camino, fueron degollados durante la noche y sirvieron de alimento a sus huéspedes. Muchos, enseñando un fruto o un huevo a los niños, los atraían a lugares apartados, les daban muerte y los devoraban. Los cuerpos de los muertos fueron desenterrados en muchos lugares y sirvieron igualmente para aplacar el hambre.

»Se llevó entonces a cabo en la región del Macones una experiencia que no se había intentado en ninguna otra parte, que nosotros sepamos. Muchos sacaban del suelo una tierra blanca que parecía arcilla, la mezclaban a la harina que tenían o al salvado y hacían con esa mezcla panes con los que contaban no morir de hambre. Esta práctica, por lo demás, no aportaba más que la esperanza de no morir y un alivio ilusorio. Sólo se veían caras pálidas y demacradas; muchos tenían la piel distendida por hinchazones; incluso la voz humana se hacía aguda, parecida a los débiles gritos de los pájaros moribundos. Los cadáveres de los muertos, que su enorme número obligaba a dejar aquí y allá sin sepultura, servían de pasto a los lobos, que después continuaban durante largo tiempo buscando su pitanza entre los hombres. Y como no se podía, como hemos di-

4. Medida de capacidad para áridos y líquidos equivalente a 16 cántaras o 258 litros. (N *del t.)*

cho, enterrar a cada uno individualmente a causa del gran número de muertos, en ciertos lugares, hombres temerosos de Dios abrieron lo que comúnmente se llaman osarios o fosas comunes donde se arrojaban los cuerpos de los difuntos hasta en número de quinientos o más, mientras quedase lugar, como cayeran, semidesnudos o sin velo alguno. Las encrucijadas, los linderos de los campos servían también de cementerios. Si algunos oían decir que era preferible trasladarse a otros lugares, muchos de ellos perecían de inanición por el camino».

Incluso en el siglo XIII, durante el cual parece que las grandes hambrunas fueron menos frecuentes, prosigue la siniestra letanía. 1221-1223: «Hubo lluvias torrenciales e inundaciones durante tres meses en Polonia, cuyas consecuencias fueron el hambre dos años y muchos murieron». 1233: «Hubo grandes heladas y las cosechas se destruyeron; la consecuencia fue una enorme hambre en Francia». Y el mismo año: «Violenta hambruna en Livonia, hasta el punto de que los hombres se comían unos a otros y se descolgaba a los ladrones de la horca para devorarlos». 1263: «Hubo una gran hambruna en Moravia y en Austria y muchos murieron a causa de ella; se comieron raíces y cortezas de los árboles». 1277: «Hubo en Austria, en Iliria y en Carintia un hambre tal que los hombres comieron gatos, perros, caballos y cadáveres». 1280: «Hubo una gran escasez de todas las cosas, de cereales, de carne, de queso, de huevos, hasta el punto de que era difícil comprar dos huevos de gallina por un dinero, cuando antes se compraban en Praga cincuenta huevos por un dinero. Y no se pudo sembrar este año las semillas de invierno, salvo en regiones muy alejadas de Praga; y allí donde se pudo sembrar, no fue sino muy poco; también un hambre muy fuerte se cebó sobre los pobres y muchos indigentes murieron de hambre».

El hambre y los pobres se convirtieron en la plaga de las ciudades, hasta el punto de que el folclore urbano imagina depuraciones de hambrientos comparables, bajo una apariencia más realista, a la leyenda de Hamelín.

Véase, por ejemplo, esta historia genovesa, según el *Novellino* del siglo XIII: «Hubo en Genova un gran encarecimiento causado por una penuria de víveres, y había allí más vagabundos que en cualquier otra tierra. Se tomaron entonces algunas galeazas y a un buen número de remeros, a los que se pagó; después se publicó un aviso para que todos los pobres acudiesen a la ribera para recibir pan de la comuna. Y vinieron tantos que fue maravilla... Todos se embarcaron. Los conductores fueron activos. Forzaron el remo en el agua y desembarcaron a toda esa gente en Cerdeña, donde había bastante de qué vivir. Allí los abandonaron. Así cesó en Genova ese gran encarecimiento».

Tampoco olvidemos que el ganado se veía particularmente atacado con motivo de esas calamidades. Víctima de sus propias escaseces y de sus propias enfermedades (epizootias repetidas sin cesar), era además abatido por los hombres en tiempos de hambre, en primer lugar porque éstos preferían guardar para sí mismos el alimento que reservaban normalmente a los animales (la avena en particular), después porque su carne proporcionaba un alimento a los hambrientos. Por otro lado, en esas ocasiones la Iglesia autoriza el consumo de carne durante la cuaresma: «En aquel tiempo (hacia el año 1000), escribe Adhémar de Chabannes, el mal de los ardientes se encendió entre los lemosinos... El obispo Audouin, viendo durante la cuaresma a los habitantes de Evaux víctimas de la escasez, decidió, para evitar que muriesen de hambre, permitirles comer carne». En 1286, el obispo de París concedió asimismo a los pobres el permiso para comer carne en cuaresma a causa de una gran escasez. Mundo al borde del hambre, mundo subalimentado y mal alimentado.

De ahí procede ese cortejo del hambre, esas epidemias originadas por la ingestión de alimentos impropios para el consumo y, sobre todo, la más espectacular de todas ellas, el «mal de los ardientes», causado por el cornezuelo del centeno —aunque quizá también de otros cereales—, que hace su aparición en Europa a finales del siglo X.

Cuenta Sigiberto de Gembloux que el 1090 «fue un año de epidemia, sobre todo en la Lorena occidental, en el que muchos se pudrían bajo el efecto del fuego sagrado que consumía el interior de sus cuerpos, mientras sus miembros quemados ennegrecían como el carbón, o bien morían miserablemente, o bien, amputados sus pies y sus manos atacados de putrefacción, se salvaban para vivir aún más miserablemente...».

En 1109 muchos cronistas observan que la «epidemia ardiente», *pestilentia igniaria,* «se ensaña de nuevo con la carne humana».

En 1235, según Vicente de Beauvais, «una gran hambre reinó en Francia, sobre todo en Aquitania, hasta el punto de que los hombres comieron las hierbas del campo como los animales. El precio de un sextario subió entonces hasta cien sueldos en el Poitou. Y hubo una gran epidemia. Los pobres fueron devorados por el "fuego sagrado" en tan gran número que la iglesia de Saint-Maixent quedó llena de los que eran trasladados a ella».

El mal de los ardientes dio origen a una devoción particular que condujo a la fundación de una orden. El movimiento eremítico del siglo XI, como hemos visto, trajo al primer plano de la actualidad a san Antonio. Ermitaños del Delfinado pretendieron, en el año 1070, haber recibido de Constantinopla las reliquias del santo anacoreta. El mal de los ardientes hacía estragos en

aquel momento en la región. Las reliquias de san Antonio adquirieron pronto la reputación de curarlo y el fuego sagrado quedó bautizado como «fuego de san Antonio». La abadía que conservaba los restos taumatúrgicos se llamó Saínt-Antoine-en-Viennois y sus montes se extendieron hasta Hungría y Tierra Santa. Los antonitas (o antonianos) acogieron en sus abadías-hospicios a los enfermos y, en especial, a los atacados de la enfermedad del cornezuelo; su gran hospital de Saint-Antoine-en-Víennois se conoció como el hospital de los «desmembrados». Su convento parisiense dio nombre al arrabal de Saint-Antoine. Resulta curioso saber que fue, si no fundado, al menos reformado en 1198 por Fulco de Neuilly, el famoso predicador que comienza por tronar contra los usureros y los acaparadores de víveres en tiempo de hambre y acaba por predicar la cruzada, esa cruzada cuyos primeros fanáticos a finales del siglo XI son los campesinos diezmados por la epidemia del «fuego sagrado» del 1094 y los restantes azotes de la época. Los pobres campesinos de la primera cruzada de 1096 procedían en su mayor parte de las regiones más afectadas por esa calamidad: Alemania, los países renanos, la Francia del este.

Aparición del cornezuelo del centeno en Occidente, hambres, «mal de los ardientes» generador de convulsiones, de alucinaciones, acción de los antonitas, fervor de la cruzada popular, todo esto forma un complejo donde se percibe el mundo medieval en sus desgracias físicas, económicas y sociales y en sus reacciones más descabelladas y más espiritualizadas. Volveremos a encontrar, a propósito de los regímenes alimentarios y del papel del milagro en la medicina y en la espiritualidad medievales, esos nudos de miseria, de desarreglos y de esfuerzos que son el patrimonio de la cristiandad de la Edad Media en lo más profundo de sus capas populares.

Porque, incluso fuera de esas épocas excepcionales de calamidad, el mundo medieval está condenado a todo un cortejo de enfermedades que unen las desgracias físicas a las dificultades económicas y a la descomposición de la sensibilidad y del comportamiento.

La mala alimentación, la mediocridad de una medicina que no halla el equilibrio entre las recetas de ama de casa y las teorías de los pedantes, provocan horrorosas miserias físicas y una mortandad de país subdesarrollado. La esperanza de vida es muy corta, incluso si se intenta calcularla sin tener en cuenta la espantosa mortalidad infantil, los numerosos abortos de mujeres mal nutridas y obligadas a trabajar duramente. La esperanza de vida que se cifra entre los 70 y los 75 años en las sociedades industriales contemporáneas, apenas debía sobrepasarlos 30 años en el Occidente medieval. Guillermo de Saint-Pathus, al nombrar los testigos del proceso de canonización de san

Luis, llama a un hombre de 40 años hombre *d'avisé age,* de edad prudente, y a un hombre de 50 años hombre de *grand age,* de edad avanzada.

La deficiencia física —sobre todo durante la alta Edad Media— se encontraba también entre los poderosos; los esqueletos de los guerreros merovingios han revelado grandes caries dentarias, consecuencia de una mala alimentación, y la mortalidad infantil no perdona a las familias reales. Pero la mala salud y la muerte precoz eran el patrimonio, sobre todo, de las clases pobres a las que la explotación feudal obligaba a vivir al borde del límite alimentario y a las que una mala cosecha precipitaba en el abismo del hambre, tanto menos soportada cuanto que los organismos eran mucho más vulnerables. En el capítulo de los milagros hallaremos el papel de los santos sanadores y nutridores. Aquí trazaremos simplemente el lamentable cuadro de las grandes enfermedades medievales, cuya relación con una alimentación insuficiente y de mala calidad es manifiesta.

La más extendida y mortífera de las enfermedades endémicas medievales fue, sin duda, la tuberculosis, correspondiente probablemente a esa «languidez» a la que tantos textos hacen referencia.

Las enfermedades de la piel ocupan asimismo un lugar destacado, sobre todo la terrible lepra, de la que volveremos a hablar. Pero también los abscesos, las gangrenas, la sarna, las úlceras, los tumores, los chancros, el eczema (fuego de San Lorenzo), la erisipela (fuego de San Silvano) se ven por doquier en las miniaturas de los textos piadosos. Hay dos figuras lastimosas que llenan la iconografía medieval: Job (santificado en Venecia donde hay una iglesia de San Giobbe y en Utrecht donde se construyó un hospital de San Job), cubierto de úlceras, rayendo sus llagas con un cuchillo, y el pobre Lázaro, sentado a la puerta del mal rico, cuyo perro le lame sus pústulas, en una imagen en la que la enfermedad y la pobreza se ven unidas con toda justicia.

Las escrófulas, úlceras con frecuencia de origen tuberculoso, son tan representativas de las enfermedades medievales que la tradición hace que los reyes de Francia y de Inglaterra estén dotados del poder de curarlas.

Las enfermedades de carencia y las malformaciones no son menos numerosas. El Occidente medieval está lleno de ciegos, con los ojos agujereados y las pupilas vacías, de lisiados, de jorobados, de aquejados de bocio, de cojos, de paralíticos.

Las enfermedades nerviosas forman otra impresionante categoría: epilepsia (o mal de San Juan), el baile de San Vito, contra la que se invoca también a san Wilibrordo que preside en el siglo XIII una *Springprozession* en Echternach, una danza procesional en los límites de la brujería, del folclore y

de la religiosidad mórbida. Con el mal de los «ardientes» se penetra todavía más en el mundo de la descomposición y de la locura. Locuras pacíficas o furiosas de los lunáticos, frenéticos y dementes, ante los cuales la Edad Media duda entre una repulsa que intenta apaciguar una terapia supersticiosa (el exorcismo de los posesos), y una tolerancia simpática que desemboca en el mundo de las cortes (bufón de los señores y de los reyes), del juego *(fous,* alfiles del ajedrez) y del teatro (el joven campesino loco —el *dervé*— del *Jeu de la Feuillée,* juego de la enramada que, en el siglo XIII, anuncia las farsas de la Edad Medía agonizante). La *Fiesta de los locos* prepara la desenfrenada cabalgata del Renacimiento en la que los dementes retozan desde la *Nave de los locos* hasta las comedias de Shakespeare, esperando hundirse en la represión de la edad clásica, en «el gran encierro» de los hospitales-prisiones, denunciados por Michel Foucault en su *Histoire de la folie.*

Y en la mismísima fuente de la vida, las innumerables enfermedades de niños que tantos santos patronos se esfuerzan por aliviar: mundo del sufrimiento y de la angustia infantiles; del dolor de muelas que calma san Agapito; de las convulsiones, curadas por san Cornelio, san Gil y muchos otros; del raquitismo, que remedian san Albino, san Fiacro, san Fermín, san Macou; de los cólicos, que san Agapito cura también en compañía de san Ciro o de san Germán de Auxerre.

Hay que pensar en esta fragilidad física, en ese terreno fisiológico capaz de mantener, en bruscas floraciones de crisis colectivas, las enfermedades del cuerpo y del alma, las extravagancias de la religiosidad. La Edad Media fue el ámbito por excelencia de los grandes miedos y de las grandes penitencias colectivas, públicas y físicas. A partir de 1150, los cortejos de los portadores de piedra a las obras de las catedrales se paran periódicamente para las sesiones de confesión pública y de flagelación recíproca. En 1260, una nueva crisis hace que aparezcan flagelantes en Italia y después en el resto de la cristiandad, hasta que la gran peste de 1348 desencadena procesiones halucinantes que la imaginación de un Ingmar Bergman ha sabido reproducir en el cine contemporáneo en su película *El séptimo sello* (Det Sjunde Inseglet, 1957). Incluso en el ámbito de la vida cotidiana, los organismos subalimentados, mal alimentados, están predispuestos a cualquier desvarío del espíritu: sueños, alucinaciones, visiones. El diablo, los ángeles, los santos, la Virgen, Dios mismo pueden aparecerse. Los cuerpos están preparados para percibirlos y arrastran los espíritus a aceptarlos.

El Occidente medieval vive bajo la constante amenaza de traspasar ese límite. Las insuficiencias de la técnica y del equipamiento crean embotellamientos tan pronto como los hechos se apartan de las condiciones normales. En la región de Worms, en 1259, una cosecha excepcionalmente abundante de vino choca con la escasez de recipientes para conservarlo, «tanto que los recipientes se vendían más caros que el vino». En 1304, en Alsacia, una recolección especialmente generosa de cereales y de vino provoca la caída de los precios locales, tanto más cuanto que la fabricación de pan se ha tenido que suspender a causa de la sequía de los ríos y la impotencia de los molinos obligados a la inactividad, y que el transporte del vino es imposible porque las aguas del Rin estaban tan bajas que se podía franquear a pie por varios lugares entre Estrasburgo y Basilea, y que la insuficiencia y la carestía de los transportes terrestres no permitían suplir la carencia del río.

Pero esta explotación devoradora de espacio era a la vez destructora de riqueza. El hombre era incapaz de reconstituir esas riquezas que destruía o, al menos, de esperar hasta que se reconstituyesen naturalmente.

Las roturaciones, sobre todo la roza devoradora de «tierra en reserva», agotaban el terreno y malgastaban esa riqueza en apariencia ilimitada del mundo medieval: el bosque.

Un texto, entre muchos otros, nos enseña hasta qué punto la economía medieval quedó muy pronto impotente ante la naturaleza, porque la respuesta de ésta a un progreso técnico que, excepcionalmente, la violenta, consiste en el agotamiento que hace retroceder ese progreso. En la comarca de Colmars, en los bajos Alpes franceses, los cónsules de la ciudad ordenaron, a finales del siglo XIII, el derribo de las serrerías hidráulicas, que provocaban la desaparición de los bosques de la región. Esta medida tuvo como consecuencia la invasión de los bosques por una multitud de «gentes pobres e indigentes», *homines pauperes et nihil habentes,* armados de sierras de mano que hacen «estragos cien veces mayores». Los textos y las medidas se multiplican para proteger los bosques, cuyo retroceso y desaparición no sólo provoca una disminución de los recursos esenciales, madera, caza, miel silvestre, sino que, además, en ciertas regiones y en ciertos terrenos —sobre todo en los países mediterráneos— agrava los efectos de la erosión de forma a veces catastrófica. En el borde meridional de los Alpes, desde la Provenza a Eslovenia, se organiza, a partir del 1300, la protección de los bosques. La asamblea general de los hombres de Folgara, en el Trentino, reunida el 30 de marzo de 1315 en la plaza pública, proclama:

«Si alguien es sorprendido cortando leña en el monte desde la Galiléne hasta el sendero de los de Costa que conduce al monte, y desde la cima hasta el llano, pagará cinco sueldos por tronco.

»Que nadie se atreva a cortar troncos de alerce en ese monte, para hacer leña, bajo multa de cinco sueldos por tronco.»

El hombre no es el único culpable en este asunto. El ganado errante entre los campos o los prados resulta asimismo devastador. Y se multiplican las «prohibiciones» —los lugares vedados a la errancia y al pastoreo de los animales, sobre todo de las cabras, esos grandes enemigos de los campesinos medievales.

Los hechos que hemos descrito con el nombre de crisis del siglo XIV, se anuncian por el abandono de las tierras pobres, de las tierras marginales en las que había venido a morir la ola de roturaciones nacida del crecimiento demográfico. Desde finales del siglo XIII, especialmente en Inglaterra, las tierras incapaces de reconstituirse, cuyos débiles rendimientos vienen a ser inferiores al mínimo económico, quedan abandonadas... Las landas y los matorrales se apoderan nuevamente de ellas. La humanidad medieval, ciertamente, no retrocede a su base de partida, pero no puede ensanchar como quisiera sus tierras de cultivo a expensas del bosque. La naturaleza le ofrece una resistencia victoriosa y, a veces, le obliga a una retirada. Esto es lo que sucede desde Inglaterra hasta la Pomerania, donde los textos nos hablan, en el siglo XIV, de «masadas recubiertas por la arena arrastrada por el viento y, por ello, abandonadas o, en todo caso, dejadas sin cultivar».

Agotamiento de la tierra: ése es el principal peligro para la economía medieval, esencialmente rural.

Pero cuando se comienza a vislumbrar una expansión de la economía monetaria, también ésta, entre otras dificultades, comienza a chocar rápidamente con una limitación natural: el agotamiento de las minas. Aunque se ha reanudado la acuñación del oro en el siglo XIII, el metal importante sigue siendo la plata. Ahora bien, el final del siglo XIII asiste a la decadencia de las minas tradicionales en el Derbyshire y en el Devonshire, el Poitou y el Macizo Central, Hungría y Sajonia. También aquí las dificultades son principalmente de tipo técnico. La mayoría de las viejas explotaciones habían alcanzado el nivel donde el peligro de inundación era muy grande y donde el minero se veía impotente ante el agua. Pero a veces también ocurría, pura y simplemente, que los filones se habían agotado.

Alfonso de Poitiers, hermano de san Luis, deseoso de amasar metal precioso con vistas a la cruzada de Túnez, se lamenta en 1268 a su senescal de Rouergue de la «tan escasa cantidad de plata» producida por la mina de Orzeals. Y ordena utilizar en ella todo el equipo técnico posible: molinos de agua, de viento o, a falta de ellos, de caballos y manuales, de incrementar el número de obreros. Todo en vano...

Es cierto que nuevas minas tomarán el relevo en Bohemia, en Moravia, en Transilvania, en Bosnia, en Serbia. Pero su producción no basta para las necesidades de la Europa cristiana a finales del siglo XV. La cristiandad sufre «hambre monetaria». El oro y sobre todo la plata de América vendrán a saciarla en el siglo siguiente.

Ultimo límite: el agotamiento de los hombres. La economía occidental no padece durante mucho tiempo la falta de mano de obra. Claro está que el amo busca sin cesar al siervo fugitivo, y que las nuevas órdenes religiosas del siglo XII —los cistercienses a la cabeza— intentarán paliar la falta de siervos mediante la institución de los conversos, de los hermanos legos. Pero no hay que ver en ello sino la búsqueda de una mano de obra lo más barata posible, no una verdadera penuria de brazos. El número de mendigos y la estima en que se los tiene —franciscanos y dominicos convierten la mendicidad en un valor espiritual— dan testimonio de la existencia de un paro laboral socorrido y venerado. En la segunda mitad del siglo XIII aparecen los primeros ataques, en un Guillermo de San Amor o un Juan de Meung, contra los mendicantes sanos. La detención y después el retroceso demográfico hacen menos numerosa y más cara la mano de obra campesina, mano de obra que la emancipación de los siervos había hecho ya más rara y había encarecido. Muchos señores inician entonces una reconversión de sus tierras hacia la cría de ganado, que necesita una mano de obra más reducida. La gran peste de 1348 convierte en catastrófico el retroceso demográfico y la crisis de mano de obra que habían aparecido unos decenios antes. Por doquier se oyen quejas ante la escasez de hombres, escasez que lleva consigo el abandono de nuevas tierras de cultivo. El campesino, subalimentado, diezmado por las epidemias, fallaba también, a fin de cuentas, en la economía medieval. El inconveniente demográfico representaba el último freno para un mundo a punto de llegar al límite.

La inseguridad material explica en gran parte la inseguridad mental en la que vivieron los hombres de la Edad Media. Lucian Febvre ha formulado una invitación para que se escriba una historia del sentimiento de seguridad, aspiración fundamental de las sociedades humanas. Aún no se ha escrito. La Edad Media occidental tendría que figurar en ella en negativo, ya que los hombres tuvieron que refugiarse, en definitiva, en la única seguridad de la religión. Seguridad aquí abajo, gracias al milagro que salva al obrero víctima de un accidente de trabajo: albañiles caídos de los andamios que un santo sostiene milagrosamente en su caída o resucita una vez en tierra; molineros o campesinos atrapados por la rueda del molino a quienes una intervención milagrosa arranca de la muerte; leñadores, como el compañero del santo ermi-

taño lemosín del siglo XI, Gaucher d'Aureil que, cuando iba a ser aplastado por un árbol que caía, se halla sano y salvo gracias a la milagrosa curvatura del tronco hecha por Dios atendiendo a la plegaria del leñador. El milagro ocupa el lugar de la seguridad social.

Pero, sobre todo, seguridad en el más allá, donde el paraíso promete a los elegidos una vida libre al fin de miedos, de sorpresas desagradables y de muerte. Y no obstante, aun aquí, ¿quién puede estar seguro de salvarse? El miedo del infierno prolonga la inseguridad terrestre. El purgatorio, en el siglo XIII, aportará un suplemento de posibilidades de salvación.

No cabe duda de que la vida material conoció en la Edad Media ciertos progresos. Sin esperar a las precisiones de las épocas moderna y contemporánea, a la vez por falta de datos cuantitativos precisos y porque la economía feudal se presta poco a los métodos estadísticos, elaborados para medir la evolución de economías, si no capitalistas, al menos monetarias, se puede esbozar una coyuntura económica medieval y distinguir una larga fase de expansión que, en cierto modo, corresponde a una mejora del bienestar.

Recordemos los datos de este crecimiento. Crecimiento demográfico en primer término. La población del Occidente se duplica entre finales del siglo X y mediados del XIV. El crecimiento demográfico habría sido especialmente alto en torno al 1200. Los índices de crecimiento calculados por Slicher van Bath para períodos de 50 años dan 109,5 para 1000-1050, 104,3 para 1050-1100, 104,2 para 1100-1150, 122 para 1150-1200, 113,1 para 1200-1250 y 105,8 para 1250-1300. La población de Francia habría crecido de 12 a 21 millones entre el 1200 y el 1340, la de Alemania de 8 a 14 y la de Inglaterra de 2,2 a 4,5.

Esta misma evolución se halla en los precios y en los salarios.

No es posible hacer una evaluación numérica de la producción agrícola del Occidente medieval, al menos en el estado actual de la ciencia histórica. Sólo se puede seguir en parte un índice, fragmentario y *grosso modo:* el aumento de los rendimientos, del que ya hemos hablado. Ahora bien, ¿se puede comparar, por ejemplo para el trigo, la cifra de 2,7 en Annapes en el 810 con la de 4 en 1155-1156 calculada por Georges Duby para dos dominios de Cluny, o con la de 5, indicada por el *Anonymous Husbandry* inglés del siglo XIII, o con la media de 3,7 establecida por J. Titow para las granjas del obispado de Winchester entre 1211 y 1299? Por otra parte, como ya hemos dicho, la extensión de las superficies cultivadas, con toda seguridad, contri-

buyo más al crecimiento de la producción agrícola que la intensificación de los cultivos.

Por lo que respecta a los precios, los índices son más serios. De momento no contamos con curvas de precios anteriores al 1200 y, para Inglaterra, al 1160. Si se toma como índice 100 el nivel de los precios del trigo durante el período de 1160-1179, ese índice se eleva, según los cálculos de Slicher van Bath, basados en los datos de lord Beveridge, a 139,3 (1180-1199), 203 (1200-1219), 196,1 (1220-1239), 214,2 (1240-1259), 269,9 (1260-1279), 279,2 (1280-1299), con una desviación máxima a 324,7 durante el período de 1300-1319, debida a la gran hambruna de 1315-1316, y una relativa caída a 289,7 (1320-1339) (respecto al alza anormal del período precedente). Estos datos ponen de manifiesto lo que Michel Postan ha llamado una «auténtica revolución de precios».

Los salarios indican un progreso similar. En Inglaterra, los salarios reales pasan del índice 100 para el período de 1251-1300 al 105,1 en el período 1301-1350 para los obreros agrícolas y de 100 a 109,4 para los leñadores.

Pero el alza de esos salarios sigue siendo débil y, a pesar de un notable crecimiento del estatus de asalariado, los asalariados apenas son una minoría en la gran masa de trabajadores.

Esta observación, que no pone en entredicho la realidad de un crecimiento económico entre los siglos X al XIV, manifiesta, de todos modos, la necesidad de confrontar esta coyuntura con la evolución de las estructuras económicas y sociales, es decir, con lo que se denomina tradicionalmente por una parte el paso de la economía de cambio a la economía dinero y, por otra, la evolución de la renta feudal.

Hace ya un siglo que Bruno Hildebrand dividió la evolución económica de las sociedades en tres fases: *Naturalwirtschaft, Geldwirtschaft* y *Kredit-wirtschaft* —economía de cambio (o natural), economía monetaria y economía de crédito— y Alfons Dopsch, en su excelente libro publicado en 1930: *Économie-nature et économie-argent dans l'histoire mondiale,* impuso ese vocabulario o, al menos, planteó el problema a los medievalistas. Se trata, pues, de detectar el papel que desempeñaba la moneda en la economía. Cuando ese papel es insignificante, nos hallamos ante una economía de cambio, en la que producción, consumo e intercambio no necesitan la intervención de la moneda, a no ser en casos extraordinarios. Por el contrario, cuando ésta es esencial para el funcionamiento de la vida económica, nos hallamos ante una economía monetaria. ¿Cuál de ellas predomina en el Occidente medieval?

Antes de nada, recordemos con Henri Pirenne y Marc Bloch, algunas distinciones necesarias. En primer lugar, el trueque desempeñó un papel bastante insignificante en los intercambios medievales. Por economía de cambio hay que entender en el Occidente medieval una economía donde todos los intercambios quedaban reducidos a lo mínimo indispensable. Por lo tanto, economía de cambio sería poco más o menos sinónimo de economía cerrada. El señor y el campesino pueden satisfacer sus necesidades económicas dentro del propio dominio y, en el caso del campesino, sobre todo en el marco doméstico: el huerto familiar junto a la casa y la parte que le corresponde de la cosecha de su feudo o arrendamiento, una vez hecha la entrega correspondiente al señor y el diezmo de la Iglesia, le proporcionan la alimentación, el vestido lo hacen las mujeres en casa y el instrumental básico —muela de mano, torno también de mano y telar— son familiares.

Si en los textos hay arrendamientos que vienen indicados en dinero, eso no quiere decir que se abonasen realmente con moneda. La evaluación monetaria no estaba forzosamente ligada a un pago en dinero. La moneda no era más que una referencia, «servía de medida del valor», era una «apreciadura», una evaluación, como dice un pasaje del *Cantar de mío Cid* referente a ciertos pagos en mercancías. No hay duda de que esta supervivencia de un vocabulario monetario no dejaba de tener su importancia. Ese resto de la herencia antigua, lo mismo que en tantos otros dominios, no es en resumidas cuentas más que el testigo de un retroceso. No hay mayor razón para tomar como «dinero contante» las menciones de moneda en los textos medievales que para considerar las expresiones paganas conservadas en la literatura cristiana medieval como ajustadas a una realidad. Cuando se llama Neptuno al mar o cuando un caballo, prometido por los monjes de Saint-Pére de Chartres en el año 1107 a un cierto Milon de Leves, está tasado en el acta en veinte sueldos, se trata en el primer caso de una licencia de estilo, y en el segundo caso de una precisión sobre el valor del caballo objeto de la transacción. Simplemente, lo que ocurre es que al no haber combatido la Iglesia estas evaluaciones monetarias con el mismo celo con que combatió las expresiones que conservaban el recuerdo del paganismo, sobrevivieron con mayor facilidad. Marc Bloch ha señalado un notable texto de Passau donde la palabra «precio» se emplea paradójicamente para designar el equivalente en especie de una cantidad de moneda.

En fin, está claro que la moneda no llegó a desaparecer jamás por completo en el Occidente medieval. No fueron solamente la Iglesia y los señores quienes dispusieron siempre de un cierto remanente monetario para la satisfacción de sus gastos de prestigio, sino que el mismo campesino no podía vi-

vir sin efectuar alguna compra en moneda: la sal, por ejemplo, que él no producía, que no recibía y que rara vez podía adquirir mediante el trueque, debía adquirirla con moneda. Pero en este último caso es probable que los campesinos, y sobre todo los pobres, adquiriesen las pocas monedas que necesitaban mediante la limosna más bien que por la venta de sus productos. En tiempos de carestía, cuando la falta de efectivo se hacía sentir con mayor crueldad para los pobres, las distribuciones de dinero acompañaban siempre a las de víveres. Eso es lo que hizo el conde de Flandes, Carlos el Bueno, con motivo de la gran hambruna del 1125: «En todas las ciudades y aldeas por donde pasaba, una multitud se agolpaba cada día en torno a él y les distribuía con sus propias manos alimentos, dinero y vestidos». Cuando cesó el hambre y llegó el tiempo de una nueva y buena cosecha, el obispo de Bamberg dio a los pobres, el 25 de julio, «un dinero y una hoz, el instrumento de trabajo y el viático».

Se ha dicho que la extensión de la economía monetaria fue mayor de lo que parece a primera vista si se tienen en cuenta dos fenómenos muy extendidos en el Occidente medieval: la utilización de tesoros, de objetos de lujo, de piezas de orfebrería, como reservas monetarias, y la existencia de monedas no metálicas.

Es cierto. Carlomagno habría vendido una parte de sus manuscritos de más valor para socorrer a los pobres. He aquí un ejemplo de entre los centenares que se podrían citar: en 1197, un monje alemán encuentra a otro caminando a toda prisa: «Habiéndole preguntado hacia dónde corría, me respondió: "Voy a cambiar. Antes de la recolección nos hemos visto obligados, para alimentar a los pobres, a matar nuestro ganado y a empeñar nuestros cálices y nuestros libros. Pero he aquí que el Señor acaba de enviarnos un hombre que nos ha dado una cantidad de oro que cubre nuestras necesidades. Por eso voy a cambiarlo por dinero para poder rescatar lo que hemos empeñado y rehacer nuestros rebaños".»

Pero esta forma de atesoramiento que sólo cede ante la necesidad es un testimonio de la debilidad y de la falta de elasticidad de la circulación monetaria.

Del mismo modo, la existencia de monedas no metálicas —bueyes o vacas, piezas de tela y, sobre todo, pimienta— constituye un signo innegable de arcaísmo, la expresión de una economía que difícilmente consigue pasar del estadio natural (de trueque) al estadio monetario. Por otra parte, la misma naturaleza de la moneda metálica sigue siendo arcaica durante mucho tiempo. En efecto, se aprecia la moneda en función de su valor, no como signo, sino como mercancía. No posee el valor teórico inscrito en su anverso o su reverso (ni siquiera lo lleva), sino el valor real del metal precioso que contiene. Se pesa

la moneda para determinar lo que vale. Como ha dicho Marc Bloch, «una moneda que hay que poner en la balanza se parece mucho a un lingote». A duras penas, en las postrimerías del siglo XIII, los legistas franceses comienzan a distinguir su valor intrínseco —su peso en oro— de su valor extrínseco, es decir, su transformación en signo monetario, en instrumento de intercambio.

Por lo demás, en cada fase de la historia monetaria medieval hay fenómenos que se han interpretado con frecuencia como signos de renacimiento y que, más bien, dan testimonio de los límites de la economía monetaria.

En la alta Edad Media se multiplican los talleres monetarios. Lugares hoy en día desaparecidos —es el caso, en especial, de muchos talleres de la España visigótica— y que apenas si eran algo más que caseríos, eran una ceca que acuñaba moneda. Pero, como muy bien ha dicho Marc Bloch, «la gran razón de la atomización monetaria es que la moneda circula poco».

La reforma de Carlomagno, que instituyó el sistema monetario de libra, sueldo y dinero (1 libra = 20 sueldos; 1 sueldo = 12 dineros) que todavía se halla en el sistema inglés actual, respondía, de hecho, a la necesidad de adaptarse a la regresión de la economía monetaria. El oro no se acuñaba. La libra y el sueldo no eran monedas reales sino simples monedas de cuenta. La única pieza que realmente se acuñaba era, hasta el siglo XIII, el dinero de plata, es decir, una unidad muy pequeña, la única que se necesitaba, pero que excluía también, para los intercambios más modestos aún, la existencia de piezas de vellón de un valor inferior. Es significativa la reacción de los cruzados de la segunda cruzada al penetrar en 1147 en territorio bizantino. «Fue allí, escribe Eudes de Deuil, donde vimos por primera vez monedas de cobre y de estaño. Por una de esas piezas dábamos tristemente, o más bien perdíamos, cinco dineros...»

En fin, el renacimiento monetario del siglo XIII ha deslumhrado sobre todo a los historiadores por su vuelta a la acuñación del oro: genovés y florín en 1252, escudo de San Luis, ducado veneciano en 1284. Pero, por muy significativo que pudiera ser este acontecimiento, a la vista del pequeño número de piezas en circulación a finales del siglo XIII, es más un indicio que una realidad económica. La realidad económica es la acuñación de grandes piezas, en Venecia en 1203, en Florencia hacia 1235, en Francia hacia 1265, en Montpellier en 1273, en Flandes hacia 1275, en Inglaterra en 1279, en Bohemia en 1296. En este nivel medio de cambios es donde se sitúa el progreso de la economía monetaria.

Porque ese progreso es real.

Las actitudes frente a la moneda o, más generalmente, frente al dinero nos informan también, aunque de manera indirecta, sobre esta evolución económica. Es cierto que en el cristianismo existe una desconfianza tradicio-

nal con respecto al dinero, pero la rareza de éste a lo largo de toda la alta Edad Media le confiere más bien un prestigio, reforzado por el hecho de que la acuñación de moneda es un signo de poder. En una palabra, el dinero ha pasado a ser un símbolo de poder político y social más que de poder económico. Los soberanos acuñan monedas de oro que no tienen valor económico, pero que son manifestaciones de prestigio. Las escenas de acuñación de moneda y de acuñadores ocupan un buen lugar en la iconografía de la época: aparecen en Saint-Martin-de-Boscherville, en Souvigny, en Worms. Moneda y acuñadores participan del carácter sagrado y maldito a la vez de los herreros y, más generalmente, de los metalúrgicos, reforzados en este caso por la atracción superior de los metales preciosos. Roberto López ha definido a los acuñadores como una aristocracia de la alta Edad Media. Aristocracia mágica más que económica. La pujanza de una economía monetaria provoca, por el contrario, una explosión de odio contra el dinero. Es cierto que el progreso económico incipiente se hace en beneficio de ciertas clases y aparece, por consiguiente, a los ojos de las restantes como una nueva opresión. San Bernardo clama contra el dinero maldito. A la gran beneficiarla de esta evolución en sus inicios, la Iglesia, que, gracias al desarrollo de los honorarios, de las cuestaciones, de la fiscalidad eclesiástica puede captar rápidamente una parte del dinero en circulación, se la recriminará por su *avaritia,* por su avidez.

Gregorio VII había declarado: «El Señor no ha dicho: mi nombre es Costumbre». Los Goliardos, en una sátira que lleva por título *El Santo Evangelio según el Marco de Plata,* acusan a sus sucesores de hacer decir al Señor: «Mi nombre es Dinero».

Hay una evolución que se vislumbra en la moral. La *superbia,* el orgullo, pecado feudal por excelencia, considerado hasta entonces, en general, como la madre de todos los vicios, comienza a ceder su puesto a la *avaritia,* el ansia de dinero.

También se recriminará a otro beneficiario de la evolución económica que, para simplificar, llamaremos burguesía, es decir, la capa superior de la nueva sociedad urbana. Escritores y artistas al servicio de las clases dirigentes tradicionales la estigmatizan: el usurero, aplastado por el peso de su bolsa que le arrastra hasta el infierno, queda expuesto al vilipendio y al horror de los fieles en las esculturas de las iglesias.

El lento desplazamiento de la economía de cambio por la economía monetaria está ya bastante avanzado a finales del siglo XIII para que de él se deriven graves consecuencias sociales.

A pesar de la conversión en moneda de una parte de los pagos en productos naturales, la relativa falta de elasticidad de la renta feudal y la disminución, debida al rápido deterioro de la moneda, de lo que produce la parte que se ha monetarizado, empobrece a un sector de la clase señorial, precisamente en el momento en que el aumento de los gastos de prestigio hace más perentoria su necesidad de dinero. Esta es la primera crisis de la feudalidad, origen de la crisis del siglo XIV.

Frente a esta crisis del mundo señorial, el mundo campesino se divide. Una minoría capaz de sacar provecho de la venta de sus excedentes se enriquece, redondea sus tierras, forma una categoría privilegiada, una clase de *kulaks.* Se la halla de nuevo en los documentos referentes a las granjas inglesas y en los textos literarios. Así, en el *Román de Kenart:* «Llega el alba, se levanta el sol iluminando los blancos caminos de nieve y he aquí que el señor Constant Desgranges, un granjero acaudalado que habita al borde del estanque, sale de casa seguido de sus criados... El granjero hace sonar el cuerno y llama a sus perros, después hace que le preparen el caballo. Al ver esto, Renart huye hacia su guarida [...] Un día Renart había llegado hasta el borde de una granja que estaba cerca del bosque en la que había numerosas gallinas y gallos, ánades, patos y ocas machos y hembras; era la propiedad del señor Constant Desnos, un granjero que tenía una casa repleta de vituallas de todas clases y un vergel donde crecían numerosos árboles frutales que daban cerezas, manzanas y otras frutas. En su casa había grandes capones, salazones, jamones y manteca en abundancia. Para impedir la entrada a su corral, lo había rodeado de fuertes puntales de encina, matorrales y zarzas. A Renart le hubiese gustado poder saltar a su interior...».

Por el contrario, el empobrecimiento de la masa campesina se acentúa. El crecimiento demográfico no se manifiesta tan sólo en una extensión de las superficies cultivadas y en una mejora del rendimiento en ciertas tierras. Más exactamente, determina una parcelación de las fincas cuyo resultado es que los pequeños campesinos tienen que ponerse al servicio de los más acomodados —incrementando su dependencia social y su inferioridad económica y privando a su misma propiedad de una parte de su trabajo— o bien endeudarse. En esas sociedades campesinas explotadas por los señores o por los más ricos, donde la tierra es cicatera y las bocas demasiado numerosas, el endeudamiento es el gran azote. Endeudamiento respecto al usurero urbano —con frecuencia un judío— o al campesino más rico, bastante hábil, en general, para evitar la etiqueta de usurero, reservada a los prestamistas urbanos.

Disminución de la superficie de los lotes de tierra asignados, como ocurre, por ejemplo, en la comarca del bulonés, en Beuvrequen, en las tierras

pertenecientes a la abadía de Saint-Bertin, en el 1305, donde de 60 lotes, 26, es decir, el 43%, tienen menos de dos hectáreas; 16, es decir, el 27%, son de 4 hectáreas; 12, es decir, el 20%, son de 4 a 8 hectáreas, y sólo 6, es decir, el 10%, tienen más de 8 hectáreas. En Inglaterra, en Weedon Beck, donde en 1248 sólo el 20,9% de los campesinos disponían de menos de 6 hectáreas, la proporción había pasado en el 1300 al 42,8%.

Endeudamiento campesino con respecto a los judíos, en Perpiñán por ejemplo, donde los registros notariales, en torno al 1300, ponen de manifiesto que el 65% de los deudores de los usureros de la ciudad eran campesinos, de los que el 40% contraía sus deudas en otoño, en la época de los enlaces matrimoniales y del pago de las rentas señoriales, y el 53% se comprometían a devolver los préstamos en agosto y septiembre, después de la recolección y la vendimia. Acreedores son también, aparte de los judíos, los mercaderes y los cambistas italianos, los lombardos, a los cuales encontramos lo mismo en la región de Namur, donde los documentos demuestran el endeudamiento de una aldea casi entera con respecto a ellos entre 1295 y 1311, que en los Alpes donde, a comienzos del siglo XIV, los usureros de Asti tienen casas de empeños —*casarte*— en casi todas las aldeas de los Estados de la Casa de Saboya.

Quienes parecen aprovecharse al máximo de este desarrollo de la economía monetaria son los comerciantes. Es cierto que el progreso urbano, del que ellos son los principales beneficiarios, va unido al progreso de la economía monetaria y que la «subida de la burguesía» representa la aparición de una clase social cuyo poder económico se apoya más en el dinero que en la tierra. Pero, ¿cuál es la importancia numérica de esta clase antes del 1300 o el 1350? ¿Cuántos pequeños comerciantes no son más que trabajadores de poca monta, lo más parecidos a esos usureros de épocas más cercanas a la nuestra y de los que sabemos muy bien que tienen muy poco que ver con el capitalismo? En cuanto a la minoría de los grandes comerciantes o —lo que no es exactamente lo mismo— de la élite urbana de la que volveremos a hablar, digamos el patriciado, ¿cuál es la naturaleza de sus ganancias, de su comportamiento económico, de su acción sobre las estructuras económicas?

Los comerciantes sólo se inmiscuyen muy débilmente en la producción rural. No hay duda de que los usureros mencionados, especialmente los de la región de Namur, ocultaban bajo un objeto empeñado una compra anticipada de recolecciones, que vendían inmediatamente en el mercado. Pero el porcentaje de productos comercializados de esta forma por su mediación y en beneficio suyo, aunque en aumento, era aún pequeño.

El comerciante, al comienzo del siglo XIV, seguía siendo esencialmente un vendedor de productos excepcionales, raros, lujosos, exóticos, y la creciente demanda de esos productos por las categorías superiores provocó, de hecho, un aumento del número e importancia de los comerciantes. Su labor era complementaria. Ellos aportaban ese pequeño sector de lo superfluo necesario que la economía señorial no podía producir. En la medida en que se trataba de «epifenómenos» que no perturbaban fundamentalmente la estructuradela economía y de la sociedad, los clérigos comprensivos los excusaban y los justificaban. Por ejemplo Gilíes le Muisit, abad de Saint-Martin de Tournai, en su Dit des Marchands:

Nul pays ne se peut de soi seul gouverner,
C'est pourquoi vont marchands travailler et peiner
Ce qui manque aux pays, en tous royaumes mener,
Aussi ne les doit-on jamáis sans raison malmener.

Parce que marchands vont par-delá mer, par deça mer Pour pouvoir les pays, cela les fait aimer.

(«Ningún país puede gobernarse por sí solo, por eso los mercaderes van a trabajar y a penar para traer de todos los reinos lo que falta en los países, no se les debe malquerer sin razón.

»Porque esos mercaderes van más acá y más allá del mar, para proveer a los países, lo que hace que se les ame.»)

A decir verdad, los comerciantes, más bien que complementarios son marginales. Lo esencial de sus transacciones tiene por objeto productos caros de pequeño volumen: las especias, las telas de lujo, las sedas... Esto es especialmente cierto en lo que se refiere a los italianos, pioneros del comercio, cuya principal habilidad parece haber consistido en comprender que la estabilidad de los precios orientales les permitía calcular sus ganancias con antelación. No cabe duda de que Ruggiero Romano tiene razón al ver ahí la causa fundamental del «milagro» mercantil de la Europa cristiana. Ése es también, aunque en menor grado, el caso de los hanseáticos, pero es verosímil, como ha sostenido entre otros M.P. Lesnikov, que hasta mediados del siglo XIV el comercio de los cereales, y asimismo el de la madera, no desempeñaran más que un papel secundario en sus transacciones, en las que la cera y las pieles representaban los mayores beneficios.

La naturaleza misma de los beneficios mercantiles, a veces enormes, obtenidos con esos productos de lujo pone de manifiesto que tales transacciones se llevaban a cabo al margen de la economía esencial. Eso mismo se desprende de la estructura de las compañías comerciales donde, al margen de las sociedades de tipo familiar y durable, la mayor parte de las asociaciones entre comerciantes se establecían para un negocio, un viaje, o un período de 3, 4 o 5 años. No existía una verdadera continuidad en sus empresas, como tampoco se efectuaban inversiones a largo plazo, sin contar la costumbre conservada durante largo tiempo de disipar a la muerte del comerciante una parte considerable, a veces lo esencial de su fortuna, en donaciones.

Lo que buscan esos comerciantes, y más aún el patriciado urbano es, o bien la posesión de dominios que les permitan, juntamente con su familia y sus domésticos, mantenerse al amparo de la escasez, que les hagan participar en la dignidad del poseedor de tierras y que, si llegara el caso, mediante la adquisición de una señoría, les hagan pasar al rango de señores terratenientes, o la adquisición de tierras e inmuebles urbanos cuyos alquileres fueran provechosos, los préstamos a los señores y a los príncipes, a veces a los humildes y, sobre todo, las rentas a perpetuidad.

Recuérdese la evolución económica y social que hemos esbozado anteriormente. Las capas superiores se componen de un porcentaje cada vez mayor de rentistas, ya que los señores, por la evolución de la renta feudal, se convierten también cada vez más en «rentistas de la tierra», según la expresión de Marc Bloch, y cada vez menos en explotadores directos. El efectivo que pueden obtener de esas rentas no se invierte, sin embargo, en el progreso económico. En la mayor parte de los países, la institución de la degradación impide a la aristocracia terrateniente hacer negocios, y de este modo, lo que se podría al menos invertir en la tierra y fomentar con ello un progreso rural se esfuma en gastos de prestigio y de lujo cada vez más caros y más devoradores.

Queda, con todo ello, que los innegables avances de la economía monetaria tienen graves repercusiones sociales. Comienzan por trastornar el estatus de las clases sociales por la extensión del salariado, sobre todo en las ciudades, pero también, y cada vez más, en el campo. Lo más frecuente es que ahonden el foso que separa a las clases o, mejor, a las categorías sociales dentro de las clases. Lo hemos visto en lo que se refiere a las clases rurales: señores y campesinos. Aún es más claro para las clases urbanas. Una capa superior va destacándose poco a poco del pueblo medio y bajo, de los artesanos y de los obreros.

Pero si el dinero es con mucha frecuencia la base de sus diferencias, la jerarquía social en adelante queda definida en función de un nuevo valor: el

trabajo. Las clases urbanas, efectivamente, conquistan su puesto mediante la nueva fuerza de su función económica. Al ideal señorial basado en la explotación del trabajo campesino, ellas oponen su sistema de valores basado en el trabajo que las ha hecho poderosas. Pero, convertida a su vez en una clase de rentistas, la capa superior de la nueva sociedad urbana impone una nueva línea de partición de los valores sociales, la que separa el trabajo manual de las demás formas de actividad. Por lo demás, eso se corresponde con una evolución de las clases campesinas, porque una élite que, por una curiosa evolución del vocabulario, se denomina «labradores» — campesinos acomodados, propietarios de una yunta y de sus aperos de labranza— se opone a la masa que no tiene más que sus brazos para vivir: los «mano de obra» y, más precisamente, los braceros. En las clases urbanas, la nueva división deja aislados a los «hombres mecánicos», artesanos y obreros aún poco numerosos. Los intelectuales, los universitarios, tentados por un momento de definirse como trabajadores, trabajadores intelectuales en un codo a codo con los demás oficios en la fábrica urbana, se apresuran a unirse a la élite de los «manos limpias». Incluso el pobre Rutebeuf exclama con orgullo: «Yo no soy un obrero manual».

Capítulo 3

La sociedad cristiana (siglos X-XIII)

Cerca del año mil, la literatura occidental presenta a la sociedad cristiana con un esquema nuevo que obtiene muy pronto un gran éxito. Un «pueblo triple» compone la sociedad: sacerdotes, guerrero y campesinos. Las tres categorías son distintas y complementarias, y cada una tiene necesidad de las otras. Su conjunto forma el cuerpo armónico de la sociedad. Este esquema aparece en la traducción libre de la obra de Boecio *De Consolatione,* hecha por el rey de Inglaterra Alfredo el Grande a finales del siglo IX. El rey ha de tener *jebedmen, fyrdmen* y *weorcmen,* «hombres de plegaria», «hombres de caballo» y «hombres de trabajo». Un siglo después, la estructura tripartita reaparece en Aelfric y en Wulfstan, y el obispo Adalberón de Laón, en su poema al rey capeto Roberto el Piadoso, hacia el 1030, da una versión elaborada de ella: «La sociedad de los fieles no forma más que un cuerpo; pero el Estado tiene tres. Porque la otra ley, la ley humana, distingue otras dos clases: los nobles y los siervos, efectivamente, no se rigen por el mismo estatuto... Aquéllos son los guerreros, protectores de las iglesias; son los defensores del pueblo, lo mismo de los grandes que de los pequeños, en fin, de todos, y aseguran a la vez su propia seguridad. La otra clase es la de los siervos: esta desgraciada casta no posee nada si no es al precio de su trabajo. ¿Quién podría, abaco en

mano, calcular las labores que ejecutan los siervos, sus largas marchas, sus duros trabajos? Dinero, vestidos, alimentos, los siervos lo proporcionan todo a todo el mundo; ningún hombre libre podría subsistir sin los siervos. ¿Se ha de hacer un trabajo? ¿Se quieren hacer gastos? Vemos a reyes y prelados hacerse siervos de sus siervos; el siervo nutre al amo, él, que pretende alimentarlo. Y el siervo no ve nunca el fin de sus lágrimas y de sus suspiros. La casa de Dios, que se cree ser una, está, por lo tanto, dividida en tres: los unos ruegan, los otros combaten y los otros, en fin, trabajan. Esas tres partes que coexisten no sufren por verse separadas; los servicios proporcionados por la una son condición de las obras de las otras dos; cada una, a su vez, se encarga de aliviar el conjunto. Así, este conjunto triple no deja de permanecer unido, y así es como la ley ha podido triunfar y el mundo gozar de la paz».

Texto capital y, en alguna de sus frases, extraordinario. En un solo *flash,* la realidad de la sociedad feudal queda reflejada en la fórmula «el siervo nutre al amo, él, que pretende alimentarlo». Y la existencia de las clases —y, por consiguiente, su antagonismo—, aunque inmediatamente enmascarada por la afirmación ortodoxa de la armonía social, se plantea por la constatación: «La casa de Dios, que se cree ser una, está, por lo tanto, dividida en tres». Sin embargo, lo que nos importa aquí es la caracterización, que se hará clásica, de los tres estamentos de la sociedad feudal: los que rezan, los que combaten y los que trabajan: *oratores, bellatores, laboratores.*

Sería apasionante seguir la suerte de este tema, sus transformaciones, sus relaciones con otros temas, por ejemplo, con la genealogía de la Biblia: los tres hijos de Noé, o de la mitología germánica: los tres hijos de Rigr.

Pero, ¿es este tema literario una buena introducción al estudio de la sociedad medieval? ¿Qué relación mantiene con la realidad? ¿Expresa la verdadera estructura de las clases sociales en el Occidente medieval?

Georges Dumézil ha mantenido con éxito la tesis de que la triple partición de la sociedad es una característica de las sociedades indoeuropeas, y el Occidente medieval quedaría así vinculado sobre todo a la tradición itálica: Júpiter, Marte, Quirino, probablemente con un intermediario celta.

Otros, entre ellos recientemente Vasilij I. Abaev, piensan que la «triple partición funcional» es «una etapa necesaria en la evolución de toda ideología humana» o, mejor aún, social. Lo esencial es que ese esquema aparece o reaparece en un momento que se puede considerar oportuno para la evolución de la sociedad occidental. Georges Duby ha sido el brillante historiador de esos *tres órdenes.*

Entre el siglo VIII y XI la aristocracia se constituye en orden militar, como hemos visto, y al miembro por excelencia de esta clase se le denomina *miles*

—caballero—, denominación que parece extenderse hasta las fronteras de la cristiandad, puesto que en una inscripción funeraria del siglo XI, descubierta recientemente en Gniezno, se habla de un *miles*. En la época carolingia, los clérigos se transforman en casta clerical, como lo ha puesto bien de manifiesto el canónigo Delaruelle, y la evolución de la liturgia y de la arquitectura religiosa expresan esta transformación: clausura de los coros y de los claustros, reservados al clero de los capítulos, y cierre de las escuelas exteriores de los monasterios. El sacerdote celebra en adelante la misa de espaldas a los fieles, éstos ya no van en procesión a levar al celebrante las «oblaciones», ya no están asociados a la recitación del Canon que, en adelante, recita el sacerdote en voz baja, la hostia ya no es de pan natural, sino de pan ázimo, «como si la misa se convirtiese en algo extraño a la vida cotidiana». En fin, la condición de los campesinos tiende a uniformarse en el nivel más bajo: el de los siervos. Así pues, emplearé el término de clase para designar las tres categorías del esquema.

Basta comparar ese esquema con los de la alta Edad Media para darse cuenta de la novedad.

Entre los siglos V y XI hay dos imágenes de la sociedad que se entremezclan muy a menudo. Se trata, a veces, de un esquema múltiple, diversificado, que enumera un cierto número de categorías sociales o profesionales donde se pueden hallar los restos de una clasificación romana que distingue las categorías profesionales, las clases jurídicas y las condiciones sociales. Así el obispo de Verona, Rathier, en el siglo X, nombra diecinueve categorías: los civiles, los militares, los artesanos, los médicos, los comerciantes, los abogados, los jueces, los testigos, los procuradores, los patronos, los mercenarios, los consejeros, los señores, los esclavos (o siervos), los maestros, los alumnos, los ricos, los de fortuna media y los mendigos. En esta lista se encuentra mejor o peor representada la especialización de las categorías profesionales y sociales características de la sociedad romana y que quizá habían sobrevivido en cierto modo en la Italia del norte.

Pero con más frecuencia la sociedad se reduce a la confrontación de dos grupos: clérigos y laicos en una cierta perspectiva, poderosos y débiles o grandes y pequeños, o ricos y pobres si sólo se tiene en cuenta la sociedad laica, libres y no libres si uno se sitúa en el plano jurídico. Este esquema dualista corresponde a una visión simplificadora de las categorías sociales en el Occidente de la alta Edad Media, eso es seguro. Una minoría monopoliza las funciones de dirección: dirección espiritual, dirección política, dirección económica; la masa lo soporta. La triple partición funcional que aparece alrededor del año mil expresa otra ideología. Corresponde a la función religiosa, a la función militar y a

la función económica y es característica de un cierto estadio de evolución de las sociedades que los sabios como Georges Dumézil han denominado indoeuropeas. Es un testimonio del parentesco entre la imaginación social de la sociedad medieval y la de otras sociedades más o menos arcaicas.

¿Qué quiere decir triple partición funcional? Y en primer lugar, ¿qué relaciones mantienen entre sí las tres funciones, o mejor, las clases que las representan? Está claro que el esquema tripartito es un símbolo de armonía social. Como el apólogo de Menenio Agripa, *Los miembros y el estómago,* es un instrumento lleno de imágenes del cese de la lucha de clases y de la mixtificación del pueblo. Pero, si bien se ha visto claramente que ese esquema se orientaba a mantener a los trabajadores —la clase económica, los productores— en la sumisión a las otras dos clases, no se ha puesto suficientemente de manifiesto que el esquema, que es clerical, se orienta también a someter los guerreros a los clérigos, a hacer de ellos los protectores de la Iglesia y de la religión. Representa también un episodio de la antigua rivalidad entre hechiceros y guerreros y va de la mano con la reforma gregoriana, la lucha entre el sacerdocio y del Imperio. Contemporáneo de los cantares de gesta, terreno literario de la lucha entre la clase clerical y la clase militar, como lo fue en la *Iliada* —tal como lo ha demostrado brillantemente, partiendo del episodio del caballo de Troya, Vasilij I. Abaev—, es un testimonio de la lucha entre la fuerza chamánica y el valor guerrero. Piénsese en la distancia que separa a Roldan de Lancelote. Lo que se ha dado en llamar la cristianización del ideal caballeresco, probablemente, no es más que la victoria del poder sacerdotal sobre la fuerza guerrera. Roldan, aparte lo que se haya podido decir, tiene una moral de clase, piensa en su linaje, en su rey, en su patria. No tiene nada de santo, salvo que sirve de modelo al santo de su época —siglos XI y XII— definido como *miles Christi.* Todo el ciclo de Arturo, por el contrario, termina con el triunfo de la «primera función» sobre la «segunda». Ya en la obra de Cristian de Troyes, el difícil equilibrio entre «clerecía» y «caballería» acaba, a través de la evolución de Perceval, con la metamorfosis del caballero, la búsqueda del santo Grial, la visión del Viernes Santo. El Lancelote en prosa remata el ciclo. El epílogo de la muerte de Arturo es un crepúsculo de los guerreros. El instrumento simbólico de la clase militar, la espada *Excalibur,* acaba siendo arrojada por el rey a un lago y Lancelote se convierte en una especie de santo. El poder chamánico, bajo una forma, por lo demás, muy depurada, ha absorbido el valor guerrero.

Por otra parte, uno puede preguntarse si la tercera categoría, la de los trabajadores, *laboratores,* se confunde por completo con el conjunto de los productores, si todos los campesinos representan la función económica.

Se podrían acumular una serie de textos y demostrar que, entre el final del siglo VIII y el XII, las derivaciones de la palabra *labor,* empleadas en un sentido económico —pero raramente, de hecho, en su estado puro, porque esos términos se hallan casi siempre más o menos contaminados por la idea moral de fatiga, de penalidad—, responden a un significado preciso, el de una conquista agrícola: ya sea mediante una extensión de la superficie cultivada, o bien mediante la mejora de la cosecha. La capitular de los sajones de finales del siglo VIII distingue *substantia* y *labor,* el patrimonio, la herencia, y las adquisiciones debidas a su explotación. *Labor* incluye la roturación y su resultado. La glosa de un canon manuscrito de un sínodo noruego de 1164 precisa que *labores* equivale a *novales,* es decir, las tierras roturadas. El *laborator* es aquel cuya fuerza económica basta para producir más que los demás. Ya en el 926, un acta de Saint-Vincent del Macones nombra *illi meliores qui sunt laboratores* («esa élite que son los *laboratores»).* De ahí procederá, en francés, la palabra *laboureurs* que, ya en el siglo X, designa la capa superior del campesinado, la que posee al menos una yunta de bueyes y sus correspondientes aperos de labranza. Así, el esquema de la triple partición —incluso aunque algunos, como Adalberón de Laón, hagan entrar en él al conjunto de los campesinos e identifiquen a los *laboratores* con los siervos— representa más bien de manera exclusiva el conjunto de las capas superiores: la clase clerical, la militar y la capa superior de la clase económica. En una palabra, sólo comprende la *melior pars,* las élites.

Piénsese, además, en la forma en que esta sociedad tripartita va a transformarse durante la baja Edad Media. En Francia se convertirá en los tres estados: clero, nobleza y tercer estado. Ahora bien, este último no se confunde con el conjunto de los campesinos. Ni siquiera representa a toda la burguesía. Está compuesto por las capas superiores de la burguesía, por los notables. El equívoco que existe desde la Edad Media sobre la naturaleza de esta tercera clase, que es teóricamente el conjunto de todos los que no figuran en las dos primeras y que, de hecho, se limita a la parte más rica o la más instruida del resto, desembocará en el conflicto planteado durante la Revolución francesa de 1789 entre los que quieren concluir la revolución con la victoria de la élite, del tercer estado, y quienes quieren hacer de ella el triunfo de todo el pueblo.

De hecho, en la sociedad de lo que se ha llamado la primera edad feudal, hasta mediados del siglo XII aproximadamente, la masa de los trabajadores manuales —un texto del siglo XI de Saint-Vincent del Macones opone aún los *pauperiores qui manibus laboran* («los más pobres que trabajan con sus manos») a los *laboratores*— sencillamente no existe. Marc Bloch ha observado

con sorpresa que los señores laicos y eclesiásticos de esta época transformaban los metales preciosos en piezas de orfebrería y que las hacían fundir, como hemos visto, en caso de necesidad, considerando como nulo el valor económico del trabajo del artista o del artesano. Pero la tendencia a considerar que el esquema comprendía toda la sociedad y que, por consiguiente, los *laboratores* comprendían la masa de los trabajadores, también tuvo su difusión después del siglo XI.

Acabamos de hablar de clase y de aplicar este término a las tres categorías del esquema tripartito, mientras que, tradicionalmente, en esa palabra se veía el concepto de «órdenes», y a las tres funciones corresponderían en la época medieval tres órdenes.

Ese vocabulario es ideológico, normativo, incluso si, para ser más eficaz, tenga que ofrecer una cierta concordancia con las «realidades» sociales. El término *ordo,* más carolingio que propiamente feudal, pertenece al vocabulario religioso y se aplica, por lo tanto, a una visión religiosa de la sociedad, a los clérigos y a los laicos, a lo espiritual y a lo temporal. Así pues, no puede haber en ese vocabulario más que dos órdenes: el clero y el pueblo, *clerus* y *populus,* y los textos, por lo demás, dicen con suma frecuencia: *utraque ordo* («ambos órdenes»). Algunos juristas modernos han querido establecer una distinción entre la clase, cuya definición sería económica, y el orden, cuya definición sería jurídica. De hecho, el orden es un término religioso pero, igual que la clase, se apoya en bases socioeconómicas. La tendencia de los autores y los utilizadores del esquema tripartito de la Edad Media a hacer de las tres «clases» tres «órdenes», responde a la intención de sacralizar esta estructura social, de hacer de ella una realidad objetiva y eterna creada y querida por Dios y de imposibilitar cualquier género de revolución social.

Reemplazar *ordo* por *conditio* («condición»), como se hizo a veces en el siglo XI, y hacia el 1200 por «estado», significa, por lo tanto, un cambio profundo. Esta laicización de la visión de la sociedad sería ya importante por sí sola. Pero es que, además, va acompañada de una derogación del esquema tripartito que corresponde a una evolución capital de la misma sociedad medieval.

Sabido es que el instante en que aparece una nueva clase que hasta entonces no ha tenido su lugar en el esquema tripartito de una sociedad, constituye un momento crítico en la historia de ese esquema. Las soluciones adoptadas por las diferentes sociedades —Georges Dumézil las ha estudiado

en lo que atañe a las sociedades indoeuropeas— son diversas. Tres de ellas apenas trastocan la visión tradicional: la que consigue mantener apartada la nueva clase, negándole un lugar en el esquema; la que la amalgama y la funde con una de las tres preexistentes; e incluso la más revolucionaria, la que, para hacerle un lugar, transforma el esquema tripartito en esquema cuatripartito. En general, esta clase aguafiestas suele ser la de los comerciantes que señalan el paso de una economía cerrada a una economía abierta y la aparición de una clase económica poderosa que no se contenta con someterse a la clase clerical y a la militar. Se ve claramente cómo la sociedad medieval tradicional ha probado esas soluciones inmovilistas leyendo en un sermón inglés del siglo XIV: «Dios ha hecho los clérigos, los caballeros y los labradores; pero el demonio ha hecho los burgueses y los usureros», o en un poema alemán del siglo XIII que la tercera clase, la de los usureros, *Wucherer,* gobierna desde entonces a las otras tres.

El hecho capital es que, en la segunda mitad del siglo XII y en el transcurso del XIII, el esquema tripartito de la sociedad —incluso si se sigue encontrándolo como tema literario e ideológico durante mucho tiempo aún— se descompone y cede ante un esquema más complejo y más flexible, resultado y reflejo de una transformación social.

A la sociedad tripartita sucede la sociedad de los «estados», es decir, de las condiciones socioprofesionales. Su número varía al gusto de los autores, pero se encuentran en ella algunas constantes, sobre todo la mezcla de una clasificación religiosa, basada en criterios clericales y familiares, con una división según las funciones profesionales y las condiciones sociales. Un sermonario alemán del 1220 aproximadamente enumera hasta 28 estados: 1, el papa; 2, los cardenales; 3, los patriarcas; 4, los obispos; 5, los prelados; 6, los monjes; 7, los cruzados; 8, los conversos; 9, los monjes giróvagos; 10, los sacerdotes seculares; 11, los juristas y los médicos; 12, los estudiantes; 13, los estudiantes errantes; 14, las monjas de clausura; 15, el emperador; 16, los reyes; 17, los príncipes y condes; 18, los caballeros; 19, los nobles; 20, los escuderos; 21, los burgueses; 22, los comerciantes; 23, los vendedores al por menor; 24, los heraldos; 25, los campesinos obedientes; 26, los campesinos rebeldes; 27, las mujeres... y 28, ¡los hermanos predicadores! De hecho, se trata de una doble jerarquía paralela de clérigos y de laicos, conducidos los primeros por el papa y los segundos por el emperador.

El nuevo esquema es todavía el de una sociedad jerarquizada en la que se desciende de la cabeza a la cola, salvo alguna excepción como en el *Libro de Alejandro,* español, de mediados del siglo XIII, donde la enumeración de los estados comienza por los «labradores» para terminar por los nobles. Pero se

trata de una jerarquía diferente de la de los órdenes de la sociedad tripartita, de una jerarquía más horizontal que vertical, más humana que divina, que no pone en entredicho la voluntad de Dios, que no es de derecho divino y que, en cierto modo, se puede modificar. También aquí la iconografía pone de manifiesto un cambio ideológico y mental. La representación de los órdenes superpuestos (que continuará aún y se reforzará incluso en tiempos del absolutismo monárquico) queda reemplazada por una figuración de los estados en fila india. No hay duda de que los poderosos: papa, emperador, obispos, caballeros son los que dirigen el baile, pero, ¿hacia dónde? No hacia lo alto, sino hacia abajo, hacia la muerte. Porque la majestuosa sociedad de los órdenes ha cedido el puesto al cortejo de los estados arrastrados en esa danza macabra.

Esta desacralización de la sociedad va acompañada de una fragmentación, de una desintegración que es al mismo tiempo el reflejo de la evolución de las estructuras sociales y el resultado de una maniobra más o menos consciente del clero que, viendo cómo se le escapaba la sociedad de los órdenes, debilita a la nueva sociedad dividiéndola, atomizándola y dirigiéndola a la muerte. ¿No viene acaso la gran peste de 1348 a poner de manifiesto que la voluntad de Dios es castigar a todos los «estados»? La destrucción del esquema tripartito de la sociedad va unida al desarrollo urbano de los siglos XI a XIII, desarrollo que es preciso situar, como hemos visto, en el contexto de una división creciente del trabajo. El esquema tripartito se desmorona al mismo tiempo que el esquema de las siete artes liberales y también a la vez que se tienden los primeros puentes entre las artes liberales y las artes mecánicas, entre las disciplinas intelectuales y las técnicas. El taller urbano es un crisol donde se disuelve la sociedad tripartita y donde se elabora la nueva imagen.

La Iglesia termina por adaptarse de grado o por fuerza. Los teólogos más abiertos comienzan a proclamar que todo oficio, que toda condición se puede justificar si se ordena a la salvación. Gerhoh de Reichersberg, a mediados del siglo XII, en el *Líber de aedificio Dei,* evoca «esta gran fábrica, este gran taller que es el universo» y afirma: «Quien por el bautismo ha renunciado al diablo, aunque no se haga clérigo o monje, se entiende que ha renunciado al mundo de tal manera que, ricos o pobres, nobles o siervos, comerciantes o labradores, todos cuantos han hecho profesión de fe cristiana deben rechazar lo que les es hostil y seguir lo que les conviene; en efecto, cada orden (el vocabulario sigue siendo el del concepto de *órdenes),* y más en general cada profesión halla en la fe católica y la doctrina apostólica una regla adaptada a su condición, y si libra bajo ella el buen combate podrá también conquistar la corona», es decir, la salvación. Por supuesto que este reconocimiento va

acompañado de una vigilancia atenta. La Iglesia admite la existencia de estados, pero les impone como etiqueta distintiva pecados específicos, pecados de clase, inculcándoles una moral profesional.

Al principio, esta nueva sociedad es la sociedad del diablo. De ahí el notable éxito que tuvo en la literatura clerical, a partir del siglo XII, el tema de «las hijas del diablo», casadas con los estados de la sociedad. En las guardas de un manuscrito florentino del siglo XIII, por ejemplo, leemos:

El diablo tiene nueve hijas, a las que ha casado
a la simonía… con los clérigos seculares
a la hipocresía…con los monjes
a la rapiña…con los caballeros
al sacrilegio…con los campesinos
a la simulación…con los alguaciles
al fraude…con los comerciantes
a la usura…con los burgueses
a la pompa mundana…con las matronas
y la lujuria, a la que no ha querido casar, pero que ofrece a todos como amante común.

Florece toda una literatura homilética que ofrece sermones *ad status,* es decir, dirigidos a cada uno de los «estados». Las órdenes mendicantes, en el siglo XIII, le otorgan en sus predicaciones un lugar privilegiado. El cardenal dominico Humberto de Romans, a mediados del siglo XIII, se encarga de codificarlos.

La coronación de este reconocimiento de los «estados» es su introducción en la confesión y en la penitencia. Los manuales de confesores que, en el siglo XIII, definen los pecados y los casos de conciencia acaban por catalogar los pecados por clases sociales. A cada estado sus vicios, sus pecados. La vida moral y espiritual se socializa según la sociedad de los «estados».

Juan de Friburgo, a finales del siglo XIII, en su *Confessionnale,* un resumen de su gran *Summa confessorum* para uso de los confesores «más simples y menos expertos», ordena los pecados en catorce rúbricas, que son otros tantos «estados»: 1, obispos y prelados; 2, clérigos y beneficiados; 3, curas de parroquia, vicarios y confesores; 4, monjes; 5, jueces; 6, abogados y procuradores; 7, médicos; 8, doctores y maestros; 9, príncipes y otros nobles; 10, esposos; 11, comerciantes y burgueses; 12, artesanos y obreros; 13, campesinos; 14, *laboratores.*

En esta sociedad rota, los jefes espirituales conservan, a pesar de todo, la nostalgia de la unidad. La sociedad cristiana debe formar un cuerpo, un *cor-*

pus. Ideal preconizado por los teóricos carolingios y por el papado de las cruzadas a partir de Urbano II.

Cuando la diversidad parece triunfar, un Juan de Salisbury, hacia el 1160, intenta aún, en el *Polycraticus,* salvar la unidad de la cristiandad, comparando la sociedad laica cristiana con un cuerpo humano en el que las diversas categorías profesionales constituyen los miembros y los órganos. El príncipe es la cabeza; los consejeros, el corazón; los jueces y los administradores provinciales, los ojos, los oídos y la lengua; los guerreros, las manos; los funcionarios de las finanzas, el estómago y los intestinos; los campesinos, los pies.

En ese mundo de combates dualistas que es la cristiandad medieval, la sociedad es ante todo el teatro de una lucha entre la unidad y la diversidad, como lo es, de forma más general, de un duelo entre el bien y el mal. Porque durante mucho tiempo el sistema totalitario de la cristiandad medieval identificará el bien con la unidad y el mal con la diversidad. En el detalle cotidiano se establecerá una dialéctica entre la teoría y la práctica, y la afirmación de la unidad se acomodará con frecuencia a una inevitable tolerancia.

En primer lugar, ¿quién es la cabeza de ese cuerpo que es la cristiandad? De hecho, la cristiandad es bicéfala, tiene dos cabezas: el papa y el emperador. Pero la historia medieval está hecha más de desacuerdos y de luchas que de entendimiento entre esas dos cabezas, quizá sólo conseguido de forma efímera por Otón III y Silvestre II en torno al año mil. El resto del tiempo, las relaciones entre las dos cabezas de la cristiandad manifiestan la rivalidad existente entre los niveles más altos de los dos órdenes dominantes, pero concurrentes, de la jerarquía clerical y de la laica —de los clérigos y de los guerreros, del poder chamánico y de la fuerza militar.

Sin embargo, el duelo entre el sacerdocio y el Imperio no siempre aparece en estado puro. Hay otros protagonistas que remueven las cartas.

Por parte del sacerdocio, las cosas se aclaran con bastante rapidez. Una vez comprobada la imposibilidad de hacer que el patriarca de Constantinopla y la cristiandad oriental admitan la primacía romana —hecho consumado mediante el cisma del 1054—, la primacía del papa apenas es discutida por alguien en la Iglesia de Occidente. Gregorio VII da un paso decisivo a este respecto con el *Dictatus papae* del 1075, donde afirma entre otras cosas: «Sólo el pontífice romano es llamado a justo título universal... El es el único cuyo nombre se debe pronunciar en todas las iglesias..., a quien no está con la Iglesia romana no se le puede considerar católico...». En el transcurso del

siglo XII, de «vicario de san Pedro» se transforma en «vicario de Cristo» y, mediante el proceso de canonización, controla la consagración de los nuevos santos. Durante los siglos XIII y XIV, sobre todo gracias a los progresos de la fiscalidad pontificia, hace de la Iglesia una verdadera monarquía.

A su lado o en contra suya, el emperador está muy lejos de ser la cabeza de la sociedad laica de forma tan indiscutida. En primer lugar, hay eclipses imperiales mucho más prolongados que las cortas vacantes del solio pontificio, la más larga de las cuales, relativamente excepcional, es la de los treinta y cuatro meses que separan la muerte de Clemente IV en noviembre de 1268 y la elección de Gregorio X en septiembre de 1271 durante el gran interregno entre la muerte de Federico II (1250) y la elección de Rodolfo de Habsburgo (1273). Tampoco hay que olvidar que, muy a menudo, un plazo bastante largo separa la elección en Alemania, que hace del elegido un simple «rey de los romanos», de la coronación en Roma, sólo a partir de la cual el emperador lo es de hecho. Sobre todo, la hegemonía del emperador a la cabeza de la cristiandad es más teórica que real. Con frecuencia combatido en Alemania , discutida su autoridad en Italia, es, por lo general, ignorado por los príncipes más poderosos. A partir del período otoniano, los reyes de Francia no se sienten, en modo alguno, sometidos al emperador. Desde comienzos del siglo XII, los canonistas ingleses y españoles, tanto como los franceses, niegan que sus reyes sean subditos de los emperadores y de las leyes imperiales. El papa Inocencio III reconoce en 1202 que, *de facto,* el rey de Francia no tiene superior en lo temporal. Un canonista declara en 1208 que «todo rey tiene en su reino los mismos poderes que el emperador en su imperio»: *unusquisque enim tantum iuris habet in regno suo quantum imperator in imperio.* Los *Etablissements* de san Luis declaran: «El rey no depende de nadie si no es de Dios y de sí mismo». En resumidas cuentas, se consolida la teoría según la cual «el rey es emperador en su reino». Por otra parte, desde comienzos del siglo X se asiste a lo que Robert Folz llama el «fraccionamiento de la noción de imperio». El título de emperador adquiere una dimensión limitada. De forma muy significativa aparece en dos países que se han librado de la dominación de los emperadores carolingios: las islas Británicas y la península Ibérica, y en los dos casos manifiesta la pretensión a la supremacía sobre una región unificada: los reinos anglosajones, los reinos ibéricos cristianos. El sueño imperial dura apenas un siglo en Gran Bretaña.

En España, la quimera imperial se mantiene durante más tiempo. El «imperio español» tiene su apogeo con Alfonso VII que se hace coronar emperador en León en 1135. Después de él, la monarquía castellana se divide, España se fragmenta en los «cinco reinos» y el título de emperador de España

desaparece para no hacer más que una corta aparición con Fernando III en el 1248, tras la toma de Sevilla a los musulmanes.

De este modo, la idea de imperio, aunque parcial y fragmentaria, iba siempre ligada a la idea de unidad.

Paralelamente, los emperadores alemanes, a pesar de ciertas declaraciones de su cancillería o de sus aduladores, restringen cada vez más a Alemania y su prolongación italiana sus pretensiones al Sacro Imperio romano germánico. En primer lugar a Alemania, sobre todo a partir del momento en que el emperador es elegido por un colegio de príncipes alemanes. Ya Federico Barbarroja, que había tomado el título de emperador antes de su coronación en Roma el 18 de junio de 1155, había llamado a los príncipes que le habían elegido «cooperadores en la gloria del emperador y del Imperio». La idea del imperio universal reviste una última forma, deslumbradora, bajo Federico II, que corona sus pretensiones jurídicas a la supremacía mundial con una visión escatológica. Mientras que sus adversarios hacen de él el Anticristo o el precursor del Anticristo, él se presenta como el Emperador del Fin del Mundo, el salvador que llevará al mundo a la edad de oro, el *immutator mirabilis,* nuevo Adán, nuevo Augusto y, muy pronto, casi otro Cristo. En 1239 ensalza a su villa natal de Iesi, en las Marcas, como a su propio Belén.

Pero de hecho, el comportamiento de los emperadores fue siempre mucho más prudente. Se contentan cono una preeminencia honorífica, con una autoridad moral que les confiere una especie de patronazgo sobre los demás reinos.

De este modo, el bicefalismo de la cristiandad medieval se refiere menos al papa y al emperador, que al papa y al rey (rey-emperador), o como expresa aún mejor la fórmula histórica, al sacerdocio y al Imperio, al poder espiritual y al poder temporal, al sacerdote y al guerrero.

Es cierto que la idea imperial conservará fervientes defensores incluso después de haber quedado obsoleta. Dante, el gran apasionado de la cristiandad medieval, el hambriento de unidad, suplica, conmina, injuria al emperador que no cumple su función, su deber de jefe supremo y universal.

Pero el verdadero conflicto se entabla entre el *sacerdos* y el *rex.* ¿Cómo ha intentado cada uno de ellos resolverlo a su favor? Reuniendo los dos poderes en su persona, el papa convirtiéndose en emperador y el rey convirtiéndose en sacerdote. Cada uno de ellos ha procurado realizar en sí mismo la unidad *rex-sacerdos.*

En Bizancio, el basileus había conseguido que se le considerara como un personaje sagrado y ser el jefe religioso a la vez que político, lo que en la historia se conoce como el cesaropapismo. Parece ser que Carlomagno había in-

tentado reunir en su persona la doble dignidad imperial y sacerdotal. La imposición de manos durante la consagración del año 800 recuerda el gesto de la ordenación sacerdotal, como si Carlomagno estuviese desde entonces investido de un «sacerdocio real». Es un nuevo David, un nuevo Salomón, un nuevo Josías. Pero cuando se le llama *rex et sacerdos,* lo que se le atribuye es, como precisa Alcuino, la función sacerdotal de predicar, no las funciones carismáticas. Ningún texto lo describe como un nuevo Melquisedec, el único rey-sacerdote en sentido estricto del Antiguo Testamento.

Pero los reyes y emperadores prosiguieron a lo largo de toda la Edad Media sus tentativas para hacerse reconocer un carácter religioso, sagrado, casi sacerdotal.

El principal medio de su política en este sentido es la consagración y la coronación, ceremonias religiosas que hacen de ellos el ungido del Señor, el «rey coronado por Dios», *rex a Deo coronatus.* La consagración es un sacramento. Va acompañada de las aclamaciones litúrgicas, de los *laudes regiae,* en las que Ernst Kantorowicz ha detectado justamente el reconocimiento solemne por parte de la Iglesia del nuevo soberano, añadido así a la jerarquía celeste. Esas aclamaciones litúrgicas, entonadas después de las letanías de los santos, manifiestan «la unión entre los dos mundos, más aún que su simetría». Proclaman «la armonía cósmica del Cielo, de la Iglesia y del Estado».

La consagración es una ordenación. El emperador Enrique III argumenta en el 1046 a Wazon, obispo de Lieja: «Yo también, que he recibido el derecho de mandar a todos, he sido ungido con el óleo santo». Uno de los propagandistas de Enrique IV en su lucha contra Gregorio VII, Gui de Osnabrück, escribe en 1084-1085: «El rey debe ser puesto aparte de la multitud de los laicos; él, como ungido con el óleo sagrado, participa del ministerio sacerdotal». En el preámbulo de un documento fechado en 1143, Luis VII de Francia recuerda: «Sabemos que, conforme a las prescripciones del Antiguo Testamento, y en nuestros días a la ley de la Iglesia, únicamente los reyes y los sacerdotes son consagrados con la unción del santo crisma. Conviene, pues, que quienes, únicos entre todos, unidos entre sí por el crisma sacrosanto, están colocados a la cabeza del pueblo de Dios, procuren a sus subditos tanto los bienes temporales como los espirituales, y se los procuren también los unos a los otros».

El ritual de esta consagración-ordenación está señalado en los *ordines* como «la orden de la consagración y de la coronación de los reyes de Francia» del manuscrito de Chálons-sur-Marne, que data aproximadamente de 1280 y se conserva en la Biblioteca Nacional de París (manuscrito latino 1246). Sus preciosas miniaturas nos presentan algunos de los episodios más

significativos de esta ceremonia religiosa en la que se pone de relieve, por una parte, al militar —entrega de las espuelas y de la espada— y, por otra, al personaje casi sacerdotal, mediamte la unción sobre todo, pero también por la entrega de esos símbolos religiosos que son el anillo, el cetro y la corona.

P.-E. Schramm ha esclareccido los símbolos religiosos que daban todo su significado a las insignias imperiales y reales. La corona imperial, que tenía la forma de una diadema hecha por ocho plaquitas de oro encajadas y un aro que circunda la cabeza y en el que se dibujan ocho pequeños campos semicirculares, toma de la cifira ocho el símbolo de la vida eterna. La corona imperial, lo mismo que el octógono de la capilla palatina de Aquisgrán, es la imagen de la Jerusalén celestial, con muros cubiertos de oro y de joyas. «Signo de gloría», como la llama el *Ordo,* anuncia el reino de Cristo mediante la cruz —símbolo del ttriunfo—, el ópalo blanco único —el «huérfano», *orphanus*—, signo de preeminencia, y las imágenes de Cristo, de David, de Salomón y de Ezequíais. El anillo y el largo báculo —*virga*— son las réplicas de las insignias episcopales. Al emperador también se le entrega la santa Lanza o Lanza de san Mauricio, que se lleva hasta él y que pasa por contener un clavo de la cruz de Cristo. Recuérdese que los reyes de Francia y de Inglaterra ostentan el poder, «al tocar las escrófulas», de curar a quienes están afectados por ellas, es decir, a los escrofulosos. Que, en definitiva, el rey prefiere el poder carismático a la fuerza militar lo dice claramente un texto del carmelita Jeam Golein en su *Traite du sacre,* «Tratado de la consagración», escrito en 1374 a petición de Carlos V: el rey «debe prestar a Dios su homenaje, puesto que le ha dado el reino, que le viene de él y no solamente de la espada, como pretendían los antiguos, sino de Dios, como lo testimonia en su moneda de oro cuando dice: *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat.* No dice: la espada reina y vence, sino: «Cristo vence, Cristo reina, Cristo impera».

Por parte del pontificado, tiene lugar un intento paralelo de absorber la función imperial, sobre todo a partir del siglo VIII y de la falsa Donación de Constantino. El emperador declara en ella que entrega al papa la ciudad de Roma y que se traslada por esta razón a Constantinopla. Este le autoriza a llevar la diadema y las insigniass pontificales y concede al clero romano los ornamentos senatoriales. «Hemos decretado también que nuestro venerable Padre Silvestre, pontífice supremo, lo mismo que todos sus sucesores, deberán llevar la diadema, es decir, la corona de oro purísimo y de piedras preciosas que le hemos concedido, tomándola de nuestra cabeza».

Silvestre rechazó la diadema para aceptar sólo un alto gorro blanco, el *phrygium,* insignia real, también de origen oriental. El *phrygium* evolucionó

rápidamente hacia la corona, y un *ordo* romano del siglo IX la llama ya *regnum.* Cuando reaparece, hacia finales del siglo XI, «ha cambiado de forma y de sentido»: se ha convertido en la *tiara.* El círculo de la base se transforma en una diadema adornada de piedras preciosas. Una corona con florones la reemplaza en el siglo XII y una segunda se superpone a ella en el siglo XIII. Aparece después una tercera, probablemente con los papas de Aviñón, dando lugar al *triregnum.* Ya Inocencio III, a principios del siglo XIII, había explicado que el papa lleva la mitra *in signum pontificii,* como signo del pontificado, del sacerdocio supremo y el *regnum, in signum Imperii,* como signo del Imperio. Al *rex-sacerdos* le corresponde un *pontifex-rex.*

El papa no lleva la tiara durante el ejercicio de sus funciones sacerdotales, sino en las ceremonias en las que aparece como un soberano. A partir de Pascual II, en 1099, los papas son coronados al subir al solio pontificio. Después de Gregorio VII, su «entronización» en el Laterano va acompañada de la «investidura», el revestimiento del manto de púrpura imperial, la *cappa rúbea,* cuya posesión, en caso de disputa entre dos papas, establecía la legitimidad frente a un antipapa sin manto. Desde Urbano II, el clero romano recibe el nombre de Curia, nombre que evoca a la vez el antiguo senado romano y una corte feudal.

De este modo el papado —y éste es un aspecto esencial de la reforma gregoriana— no sólo se ha separado a sí mismo y, con él, ha comenzado a separar a la Iglesia, de una cierta servidumbre al orden feudal laico, sino que se ha afirmado como cabeza de la jerarquía laica tanto como de la religiosa. A partir de ese momento se esfuerza por manifestar y por hacer efectiva la subordinación del poder imperial y real a su propio poder. Bien conocidos son los infinitos litigios, la inmensa literatura nacida en torno a la querella de las investiduras, por ejemplo, que no es más que un aspecto y un episodio de la gran lucha del sacerdocio y del Imperio, o mejor aún, como hemos visto, de los dos órdenes. Recuérdese a Inocencio III multiplicando los Estados vasallos de la Santa Sede. Retengamos, por ser los más significativos, algunos símbolos en torno a los cuales el conflicto tomó cuerpo: teorías e imágenes a la vez, como sucede casi siempre en el Occidente medieval. Ése fue el caso de las dos espadas y las dos luminarias. Sin embargo, ¿quién había ayudado a los reyes más que la Iglesia?

León III había hecho a Carlomagno. Los benedictinos de Fleury (Saint-Benoit-sur-Loire) y de Saint-Denis contribuyeron en gran medida al establecimiento de los capetos. La Iglesia utilizaba la ambigüedad —de la que hablaremos más adelante— de la realeza, cabeza de la jerarquía feudal, pero cabeza al mismo tiempo de una jerarquía de otro orden, la del Estado, la de

los poderes públicos, que va más allá del orden feudal. La Iglesia favorece el poder real contra su rival, el poder militar, el sacerdote ayuda al rey a dar jaque al guerrero. Por supuesto que lo hace para convertirlo en su instrumento, para asignar a la realeza el papel esencial de protectora de la Iglesia, la verdadera Iglesia del orden sacerdotal, la Iglesia ideal de los pobres. La función que la Iglesia medieval asigna a la realeza es la de brazo secular que ejecuta las órdenes de la clase sacerdotal y se mancha en su lugar utilizando la fuerza física, la violencia, derramando la sangre de la que ella se lava las manos.

Toda una literatura clerical define esta función del rey. Son los numerosos *Espejos de príncipes* que florecieron, sobre todo, en los siglos IX y XIII, en el que san Luís se esfuerza, tanto en el plano moral como en el espiritual, por ser el rey modelo.

El concilio de París del 829 definirá —en términos que repetirá y desarrollará dos años más tarde Jonás, obispo de Orleans, en su *De institutione regia,* que será el modelo de los *Espejos de príncipes* de toda la Edad Media, los deberes de los reyes: «El ministerio real, declaran los obispos, consiste especialmente en gobernar y en regir el pueblo de Dios en la equidad y en la justicia y en procurar la paz y la concordia. En efecto, debe ser en primer lugar el defensor de las iglesias, de los servidores de Dios, de las viudas, de los huérfanos y de todos los otros pobres e indigentes. También debe mostrarse, en la medida de lo posible, terrible y lleno de celo para que no se produzca ningún género de injusticia; y si se produjera alguna, para no permitir que alguien conserve la esperanza de no ser descubierto en la audacia del mal obrar, sino que todos sepan que nada quedará impune».

A cambio, la Iglesia sacraliza el poder real. Por lo tanto, es preciso que todos los subditos se sometan fielmente y con una obediencia ciega al rey, puesto que «quien se resiste a ese poder, se resiste al orden querido por Dios».

Y en favor del emperador y del rey, más que del señor feudal, los clérigos establecen un paralelismo entre el cielo y la tierra y hacen del monarca la personificación de Dios sobre la tierra. La iconografía tiende a hacer que se confunda al Dios de majestad con el rey en su trono.

Hugo de Fleury, en el *Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate,* dedicado a Enrique I de Inglaterra, llega incluso a comparar al rey con Dios Padre y al obispo con Cristo solamente. «Uno sólo reina en el reino de los cielos, el que lanza el rayo. Es natural que no haya más que uno sólo después de él que reine en la tierra, uno sólo que sea un ejemplo para todos los hombres.» Así hablaba Alcuino, y lo que él afirma del emperador vale para el rey desde el momento en que éste es «emperador en su reino».

Pero si el rey se desvía de este programa, si deja de someterse, la Iglesia se encarga de recordarle enseguida su indignidad y de negarle ese carácter sacerdotal que él se esfuerza por conseguir.

Felipe I de Francia, excomulgado a causa de su matrimonio con Bertrada de Montfort, es castigado por Dios, según Orderico Vital, con enfermedades ignominiosas y pierde su poder curativo, según Gilberto de Nogent. Gregorio VII recuerda al emperador que, al no saber expulsar a los demonios, es bastante inferior a los exorcistas. Honorio de Autun afirma que el rey es un laico. «El rey, en efecto, no puede ser más que laico o clérigo. Si no es laico, es clérigo. Pero si es clérigo, debe ser ostiario, o lector, o exorcista, o acólito, o subdiácono, o diácono, o presbítero. Si no tiene ninguno de esos grados, no es clérigo. Si no es ni laico ni clérigo, tiene que ser monje. Pero su mujer y su espada le impiden pasar por tal.»

Se palpan aquí las razones del encarnizamiento de Gregorio VII y de sus sucesores para imponer a los clérigos la renuncia al oficio de las armas y sobre todo el celibato. No se trata de un interés moral. Se trata, al guardar el orden sacerdotal libre de la mancha de la sangre y del esperma, líquidos impuros sometidos a tabúes, de separar la clase sacerdotal de la de los guerreros, confundidos con los demás laicos, aislados y rebajados.

Basta que un obispo, Thomas Becket, sea asesinado por caballeros, posiblemente por instigación de Enrique II, para que el orden sacerdotal se desencadene contra el orden militar. La extraordinaria propaganda hecha por la Iglesia en toda la cristiandad a favor del mártir al que se dedican iglesias, altares, ceremonias, estatuas y frescos, pone de manifiesto la lucha de los dos órdenes. Juan de Salisbury, colaborador del prelado asesinado, aprovecha la oportunidad para llevar hasta el extremo la doctrina de la limitación del poder real que la Iglesia, prudentemente, había afirmado desde el mismo momento en que, a causa de sus propias necesidades, tuvo que exaltarlo.

Al mal rey —el que no obedece a la Iglesia— se le tacha de tirano y queda privado de su dignidad. Los obispos del concilio de París del 829 habían definido: «Si el rey gobierna con piedad, justicia y misericordia, merece su título de rey. Si esas cualidades le faltan, no es un rey, sino un tirano». Ésa es la doctrina inmutable de la Iglesia medieval, y santo Tomás de Aquino se ocupará de apoyarla en sólidas consideraciones teológicas. Pero la Iglesia medieval no ha sido muy precisa, ni en la teoría ni en la práctica, a la hora de extraer las consecuencias prácticas de la condena del mal rey convertido en tirano. Menudean las excomuniones, los entredichos, las deposiciones. Sólo Juan de Salisbury, o casi, osó ir hasta el final de la doctrina y, donde no parece posible otra solución, incluso aboga por el tiranicidio. De este modo, el

«asunto Becket» demuestra que el duelo de los dos órdenes tenía que acabar lógicamente en un arreglo de cuentas.

Pero en teoría las armas de la Iglesia eran más espirituales. A las pretensiones imperiales y reales, los papas replican mediante la imagen de las dos espadas, que simbolizan, a partir de los Padres, el poder espiritual y el poder temporal. Alcuíno las había reivindicado para Carlomagno. San Bernardo había elaborado una doctrina compleja que, a pesar de todo, terminaba remitiendo las dos espadas al papa. Pedro es el detentor de las dos espadas. El sacerdote usa la espada espiritual, el caballero la temporal, pero sólo en nombre de la Iglesia, a una señal *(nutu)* del sacerdote, contentándose el emperador con transmitir la orden. Los canonistas de finales del siglo XII y del XIII no lo dudan. Al convertirse el papa en vicario de Cristo, y al ser éste el único detentor de las dos espadas, sólo el papa —su lugarteniente— dispone de ellas aquí en la tierra.

Lo mismo ocurre con las dos luminarias. El emperador romano se había identificado con el sol. Algunos emperadores medievales intentan reanudar esta asimilación. El papado corta por lo sano esta iniciativa a partir de Gregorio VII y, sobre todo, de Inocencio III. Toma del Génesis la imagen de las dos fuentes de luz: «Dijo luego Dios: "Haya en el firmamento de los cielos luminarias para separar el día de la noche, y servir de señales a las estaciones, días y años; y luzcan en el firmamento de los cielos, para alumbrar la tierra". Y así fue. Hizo Dios las dos grandes luminarias, la mayor para presidir al día, y la menor para presidir a la noche, y las estrellas; y las puso en el firmamento de los cielos para alumbrar la tierra y presidir al día y a la noche». Para la Iglesia, la luz mayor, el sol, es el papa, la luz menor, la luna, el emperador o el rey. La luna no posee luz propia, sólo tiene un resplandor prestado que le viene del sol. El emperador, luminaria menor, además, es el jefe del mundo nocturno frente al mundo diurno gobernado y simbolizado por el papa. Si se piensa en lo que significaban el día y la noche para los hombres de la Edad Media, se comprenderá que la jerarquía laica no fuera para la Iglesia más que una sociedad de fuerzas sospechosas, la mitad tenebrosa del *corpus* social.

Sabido es que si el papa impidió al emperador o al rey absorber la función sacerdotal, no obstante fracasó en su intento de hacerse con el poder temporal. Las dos espadas quedaron en manos separadas. A punto de desaparecer el emperador a mediados del siglo XIII, es Felipe el Hermoso quien da jaque mate a Bonifacio VIII. Pero, casi por doquier en la cristiandad, las manos de los príncipes cristianos empuñaban ya con firmeza la espada temporal.

Así pues, a los dos órdenes dominantes no les quedaba otro camino que olvidar su rivalidad y pensar sólo en su solidaridad, para llevar a buen término su tarea común de dominar a la sociedad. «Buenas gentes, decía —en lengua vulgar para que se le entendiera mejor— el obispo de París, Mauricio de Sully hacia el 1170—, dad a vuestro señor terrenal lo que le debéis. Tenéis que creer y entender que a vuestro señor terrenal le debéis vuestros censos, talas, compromisos, servicios, transportes y cabalgadas. Dádselo todo, íntegramente, en el tiempo y el lugar debido».

Hay ilustres ejemplos históricos y, en la actualidad, también ciertas excepciones —a veces dichosas, a veces dramáticas— que demuestran que entre naciones y lenguas no existe identidad. ¿Quién se atrevería a negar que la diversidad de lenguas es más un factor de separación que de unidad? Los hombres de la cristiandad medieval tuvieron una clara conciencia de ello.

Lamentaciones de los clérigos que hacen de la diversidad de las lenguas una de las consecuencias del pecado original, que asocian este mal a esa madre de todos los vicios: Babilonia. Rangel de Lucques, a comienzos del siglo XII, afirma: «Del mismo modo que antaño Babilonia, mediante la multiplicación de las lenguas, añadió a los antiguos males otros nuevos y peores, la multiplicación de los pueblos multiplicó la cosecha de crímenes».

Triste comprobación del pueblo, como aquellos campesinos alemanes del siglo XIII que, en la historia de *Meier Helmbrecht,* no reconocen a su hijo pródigo a su regreso al fingir éste que habla varias lenguas.

«Queridos míos, dijo en bajo alemán, que Dios os reserve todas sus felicidades.» Su hermana corrió hacia él y lo tomó en sus brazos. Él le dijo entonces: *«Gratia vester!»* Los niños acudieron enseguida, los ancianos padres venían detrás, y los dos le recibieron con una alegría sin límites. A su padre le dijo: *«¡Deu sol!»,* y a su madre, según la moda de Bohemia: *«¡Dobra ytra!»* El hombre y la mujer se miraron y la dueña de la casa dijo: «Hombre, nos equivocamos, éste no es nuestro hijo, es un bohemio o un *wende».* El padre dijo: «¡Es un *welchel* No es mi hijo que Dios conserve, aunque de todas formas se le parece». Entonces Gotelinda, la hermana, dijo: «No es vuestro hijo, a mí me ha hablado en latín, sin duda es un clérigo». «A fe mía, dijo el criado, que, a juzgar por sus palabras, ha nacido en Sajonia o en Brabante. Ha hablado en bajo alemán, debe ser un sajón.» El padre dijo sencillamente: «Si tú eres mi hijo Helmbrecht, yo seré todo tuyo, cuando hayas pronunciado una palabra según nuestros usos y a la manera de nuestros abuelos, a fin de

que te pueda comprender. Dices siempre *"deu sol"* y yo no entiendo su sentido. Honra a tu madre y a mí, que siempre lo hemos merecido. Di una palabra en alemán y yo mismo, no el criado, cuidaré de tu caballo...».

La Edad Media, tan dada a visualizar sus ideas, para representarse esa calamidad de la diversidad de lenguas, encontró el símbolo de la torre de Babel y, a imitación de la iconografía oriental, hizo de ella, la mayoría de las veces, una imagen terrorífica, catastrófica.

Esta imagen angustiosa de la torre de Babel comienza a presentarse y a multiplicarse en las imaginaciones occidentales alrededor del año mil. Su más antigua representación en Occidente se halla en un manuscrito del poeta anglosajón Caedmon (siglo VII) de finales del siglo X o de comienzos del XI.

Los clérigos han intentado exorcizar esta sombra medieval de Babel. Su instrumento: el latín. Éste hubiera podido conseguir la unidad de la civilización medieval y, por encima de ella, de la civilización europea. Sabido es que Ernst Robert Curtius ha defendido brillantemente esta tesis. Pero, ¿qué latín? Un latín artificial del que van desgajándose poco a poco sus verdaderos herederos, las lenguas «vulgares», que esterilizan aún más todos los renacimientos, comenzando por el carolingio. Latín de cocina, dirán los humanistas. Por el contrario, diríamos nosotros, a pesar del éxito literario de algunos grandes escritores como san Anselmo o san Bernardo y la impresionante construcción del latín escolástico, no pasa de ser un latín inodoro y sin sabor, latín de casta, latín de los clérigos, instrumento más de dominación sobre la masa que de comunicación internacional. Ejemplo mismo de la lengua sagrada que aisla al grupo social que tiene el privilegio, no de comprenderla —lo que importa poco—, sino de hablarla aunque sea a trancas y barrancas. En el año 1199 Giraud de Barré recoge una serie de «perlas» de boca del clero inglés. Eudes Rigaud, arzobispo de Ruán desde 1248 a 1269, anota otras de boca de sacerdotes de su diócesis. El latín de la Iglesia medieval tendía a convertirse en la incomprensible lengua de los hermanos Arvales de la antigua Roma.

La realidad viviente del Occidente medieval es el triunfo progresivo de las lenguas vulgares, la multiplicación de los intérpretes, de las traducciones, de los diccionarios.

El retroceso del latín ante las lenguas vulgares no se produce sin la intervención del nacionalismo lingüístico. El hecho es que una «nación» en formación se afirma defendiendo su lengua. Jakob Swinka, arzobispo de Gniezno a finales del siglo XIII, se lamenta ante la Curia de que los franciscanos alemanes no entienden el polaco y manda pronunciar las plegarias en el idio-

ma vernáculo *ad conservacionem et promocionem lingue Colonice* («para la defensa y promoción de la lengua polaca»). La Francia medieval es un buen ejemplo de que la nación tiende a identificarse con la lengua; la unificación de la Francia del norte con la del mediodía, la lengua de oíl con la lengua de oc no se consiguió sin grandes dificultades.

A partir del encuentro en Worms de Carlos el Simple con Enrique I el Cazador (o el Pajarero) en el 920, una batalla sangrienta opuso, según Richer, a los jóvenes caballeros alemanes y franceses «encolerizados por el particularismo lingüístico».

Según Hildegarda de Bingen, Adán y Eva hablaban alemán. Otros pretenden una preeminencia del francés. En Italia, a mediados del siglo XIII, el autor anónimo de un poema sobre el Anticristo, escrito en francés, afirma:

> *...la lengua de Francia es*
> *tal que quien la aprende al*
> *inicio nunca podrá de otro*
> *modo hablar ni otra*
> *lengua aprender.*

Y Brunetto Latini escribe su *Trésor* en francés «porque esta manera de hablar es más deleitosa y más común a todas las gentes».

Cuando, rota ya la unidad del Imperio romano, las naciones bárbaras habían asentado su diversidad y la «nacionalidad» había dejado de lado o reemplazado la «territorialidad» de las leyes, los clérigos habían creado un género literario en el que se atribuía a cada nación una virtud y un vicio nacionales. Con el crecimiento de los nacionalismos, después del siglo XI, el antagonismo parece triunfar, ya que únicamente los vicios acompañan desde entonces, como atributo nacional, a las diversas «naciones». Eso se ve con toda claridad en las universidades donde estudiantes y maestros se agrupan por «naciones» que, por otra parte, están lejos de corresponder todavía a una sola «nación» en el sentido territorial y político. Así, según Jacobo de Vitry, se ven calificados «los ingleses de borrachos con rabo [serán los "ingleses con cola" de la Guerra de los Cien Años], los franceses de orgullosos y afeminados, los alemanes de brutales y ladrones, los normandos de vanos y jactanciosos, los poitevinos de traidores y aventureros, los borgoñones de inconstantes y estúpidos, los lombardos de avaros, viciosos y cobardes, los romanos de sediciosos y calumniadores, los sicilianos de tiránicos y crueles, los brabanzones de sanguinarios, incendiarios y bandoleros, los flamencos de pródigos, glotones, blandos como la manteca y vagos». «Después de lo cual, concluye Jacobo de Vitry, de los insultos se pasaba a las manos.»

De este modo, los grupos lingüísticos quedaban asimilados a los vicios lo mismo que los grupos sociales estaban casados con las hijas del diablo.

Sin embargo, lo mismo que ciertos espíritus clarividentes justificaban la división en grupos socioprofesionales, otros legitimaban la diversificación lingüística y nacional.

Para ello se acogían a un excelente texto de san Agustín: «El africano, el sirio, el griego, el hebreo y todas las demás lenguas constituyen la variedad del vestido de esta reina, la doctrina cristiana. Pero, lo mismo que la variedad del vestido coincide en un mismo vestido, así todas las lenguas coinciden en una sola fe. ¡Que haya variedad en el vestido, pero no roturas!».

Esteban I de Hungría afirmaba hacia el 1030: «Los huéspedes que vienen de diversos países traen lenguas, costumbres, instrumentos, armas diversas, y toda esta diversidad es un ornamento para el reino, una riqueza para la corte y, para los enemigos exteriores, una causa de temor. Porque un reino que tiene una sola lengua y una sola costumbre es débil y frágil». Y así como Gerhoh de Reichersberg había dicho en el siglo XII que no hay oficio vil y que toda profesión puede conducir a la salvación, Tomás de Aquino, en el XIII, afirma que todas las lenguas pueden llevar a la sabiduría divina: *Quaecumque sint illae linguae seu nationes, possunt erudiri de divina sapientia et virtute.*

Se intuye aquí la sociedad totalitaria en peligro dispuesta a llegar al pluralismo y a la tolerancia.

Si el derecho medieval aceptó la ruptura de la unidad, no lo hizo sin previa resistencia. Durante largo tiempo, la regla de la unanimidad se impone. Una máxima legada por el derecho romano y transmitida al derecho canónico rige la práctica medieval: *Quod omnes tangit ab ómnibus comprobari debet* («Lo que concierne a todos, debe aprobarlo la colectividad»). La ruptura de la unanimidad supone un escándalo. El gran canonista Huguccio, en el siglo XIII, afirma que el no sumarse a la mayoría es *turpis,* «vergonzoso», y que «en un cuerpo, en un colegio, en una administración, la discordia y la diversidad son denigrantes». Está claro que esta unanimidad no tiene nada de «democrática», ya que, cuando los gobernantes y los juristas se ven obligados a renunciar a ella, la reemplazan por la noción y la práctica de la mayoría cualitativa: la *maior et sanior pars* («la parte principal y mejor»), donde *sénior* explicita a *maior* y le da un sentido cualitativo y no cuantitativo. Los teólogos y decretistas del siglo XIII, que constatarán con tristeza que «la naturaleza hu-

mana es proclive a la discordia», *natura hominis prona est ad dissentiendum,* subrayarán que esa inclinación no es más que una corrupción de la naturaleza como resultado del pecado original. El genio medieval suscitó constantemente comunidades, grupos, lo que se llamaba entonces *universitates,* término que designaba toda clase de corporaciones, de colegios, y no exclusivamente la corporación que nosotros llamamos «universitaria». Obsesionada por el grupo, la mentalidad medieval lo ve integrado por un mínimo de personas. A partir de una definición del *Digesto:* «Diez hombres forman un pueblo, diez borregos, un rebaño, pero basta con cuatro o cinco cerdos para hacer una piara», los canonistas de los siglos XII y XIII discuten acaloradamente para saber si hay grupo a partir de sólo dos o tres personas. Lo esencial es no dejar solo al individuo. Aislado, no puede sino comportarse mal. El gran pecado consiste en singularizarse.

Si intentamos analizar la individualidad del hombre del Occidente medieval, reconoceremos pronto que cada uno de los individuos no sólo pertenece a diversos grupos o comunidades, como en toda sociedad, sino que, en la Edad Media, parece disolverse en ella más que afirmarse como individuo.

Si el orgullo es «la madre de todos los vicios», se debe a que no es más que «individualismo exagerado». No hay salvación más que en el grupo, el amor propio es pecado y perdición.

Por eso el individuo medieval se ve envuelto en una red de obediencias, de sumisiones, de solidaridades, que acabarán por entrecruzarse y contradecirse, hasta el punto de permitirle liberarse de ellas y afirmar su voluntad mediante una inevitable elección. El caso más típico es el del vasallo de varios señores que se puede ver obligado a elegir entre ellos en caso de conflicto. Pero en general y durante mucho tiempo esas dependencias se concillan entre sí, se jerarquizan para sujetar más estrechamente al individuo. De hecho, de todas esas ataduras, la más fuerte es el vínculo feudal.

Es significativo el hecho de que, durante largo tiempo, el individuo feudal no exista en su singularidad física. Ni en la literatura ni en el arte aparecen los personajes descritos o pintados con sus particularidades. Cada uno se reduce a un tipo físico, el que corresponde a su rango, a su categoría social.

Los nobles tienen el cabello rubio o rojo. Cabellos de oro, cabellos de lino, con frecuencia rizados, ojos azules, ojos *veros* —sin duda aportación de los guerreros nórdicos de las invasiones al canon de la belleza medieval—. Cuando por casualidad un gran personaje escapa a esta convención física, como el Carlomagno de Eginhard que, efectivamente, como ha revelado su esqueleto medido tras la apertura de su tumba en 1861, medía los 7 pies (1,92 m) que le atribuye su biógrafo, su personalidad moral queda ahogada

bajo una serie de tópicos El cronista dota al emperador de todas las cualidades aristotélicas y estoicas propias de su rango Con mayor razón, la autobiografía es rara y, a menudo, también convencional, y hay que esperar a finales del siglo XI para que Otloh de Saint Emmeran, el primero, escriba sobre sí mismo Se trata aún de un *Libellus de suis tentationibus, varia fortuna et scriptis,* que sólo busca ofrecer lecciones morales a través del ejemplo del autor, como hará incluso un espíritu tan independiente como Abelardo en la *Historia calamitatum mearum* («Historia de mis desgracias [ejemplares]») Mientras tanto, en 1115, el *De vita sua* del abate Gilberto de Nogent, a pesar de su aspecto mas libre, no es más que una imitación de las *Confesiones* de san Agustín

El hombre medieval no tiene ningún sentido de la libertad según la concepción moderna Libertad para el significa privilegio, y la palabra se utiliza preferentemente en plural La libertad es un estatus garantizado, es, según la definición de G Tellenbach, «el justo puesto ante Dios y ante los hombres», es la inserción en la sociedad No hay libertad sin comunidad La libertad no puede residir más que en la dependencia, puesto que el superior garantiza al subordinado el respeto de sus derechos El hombre libre es el que tiene un protector poderoso Cuando los clérigos, en tiempos de la reforma gregoriana, reclamaban la «libertad de la Iglesia», entendían con ello liberarse de la dominación de los señores terrestres para no depender directamente sino del mas alto señor, de Dios

El individuo, en el Occidente medieval, pertenecía en primer lugar a una familia Familia en sentido amplio, patriarcal o tribal Bajo la dirección de un cabeza de familia[1], ésta ahoga al individuo, imponiéndole una propiedad, una responsabilidad y una acción colectivas

Este peso del grupo familiar nos es bien conocido por lo que se refiere a la clase señorial, donde el linaje impone al caballero sus realidades, sus deberes y su moral El linaje es una comunidad de sangre compuesta de «parientes» y de «amigos carnales», es decir, de parientes por alianza, probablemente Por lo demás, el linaje no es el resultado de una vasta familia primitiva, sino una etapa en la organización de un grupo familiar flexible que encontramos ya en las sociedades germánicas de la alta Edad Media la «Sippa» Los

1 Hay importantes investigaciones —que se apoyan en gran medida en los antropólogos— que estudian las estructuras del parentesco en la Edad Media (nota de la edición de 1981)

miembros del linaje están unidos por la solidaridad de la estirpe, que se manifiesta sobre todo en el campo de batalla y en terreno del honor

Roldan, en Roncesvalles, se niega durante largo tiempo a hacer sonar el olifante para llamar en su socorro a Carlomagno, por temor a que sus parientes se vean deshonrados por ello

La solidaridad del linaje se manifiesta de un modo particular en las venganzas privadas, las *faides* La *vendetta* fue algo reconocido, practicado y alabado en el Occidente medieval

La ayuda que se tiene derecho a esperar de un pariente lleva a la afirmación corriente de que la gran riqueza consiste en poseer una numerosa parentela

El linaje parece corresponder al estadio de la familia agnaticia, cuyo fundamento y finalidad son la conservación de un patrimonio común La originalidad de la familia agnaticia feudal consiste en que tanto la función militar como las relaciones personales, que no son más que un grado de fidelidad más elevado, revisten tanta importancia para el grupo masculino del linaje como su mismo papel económico Ese complejo de intereses y de sentimientos suscita por otro lado en la familia feudal tensiones de una excepcional violencia El linaje presenta mayor tendencia todavía a los dramas que a la fidelidad Rivalidad entre hermanos, en primer lugar, puesto que la autoridad no corresponde ya por principio al hermano mayor sino a aquel en quien los demás hermanos reconocen mayor capacidad para el mando Es la lucha entre los hijos de Guillermo el Conquistador [de Inglaterra] y entre Pedro el Cruel y Enrique de Trastamara —por añadidura, sólo medio hermanos— en la Castilla del siglo XIV El linaje feudal daba nacimiento del modo más natural a los Caínes

También daba nacimiento a hijos irrespetuosos La escasa separación de las generaciones, la brevedad de la esperanza de vida, la necesidad para el señor, jefe militar, de demostrar su autoridad cuando esta aún en edad de legitimar su rango en la batalla, todo eso exaspera la impaciencia de los jóvenes feudales De ahí la sublevación de los hijos contra los padres Razones económicas y de prestigio se conjugan, por otra parte, para que el joven señor, al llegar a su mayoría de edad, se aleje de su padre, vaya —en una aventura caballeresca— en busca de mujeres, un feudo o el simple placer de camorras, o bien se haga caballero andante

Tensiones nacidas asimismo de los casamientos múltiples y de la presencia de numerosos bastardos La bastardía, vergonzosa entre los humildes, no lleva consigo ningún oprobio entre los poderosos

En la literatura épica del momento se hallan todas estas tensiones capaces de ofrecer a los escritores los mejores temas para obras dramáticas Los cantares de gesta están llenas de dramas familiares

Como es normal en una familia agnaticia, un lazo especialmente importante es el que se establece entre tío y sobrino, más precisamente entre el hermano de la madre, *avunculus,* y el hijo de ésta. También aquí, los cantares de gesta ofrecen un gran número de parejas tío-sobrino: Carlomagno-Roldán, Guillermo de Orange-Viviano, Raúl de Cambrai-Gautier...

Esta familia, agnaticia más que patriarcal, se encuentra también en la clase campesina. Pero aquí se confunde más estrechamente con la explotación rural, con el patrimonio económico. Agrupa a todos los que viven bajo el mismo techo y se dedican al cultivo de la misma tierra. Esta familia campesina, que constituye la célula económica y social fundamental de sociedades similares a la del Occidente medieval, sin embargo, nos es mal conocida. Aun siendo una comunidad real, carece de expresión jurídica propia. Se ajusta perfectamente a lo que se llamaría en la Francia del antiguo régimen la *communauté taisible,* cuyo nombre mismo —*taisible* significa «lo que se calla», «lo que se oculta», casi un secreto— indica claramente que el derecho reconocía de mala gana su existencia.

En el seno de esta entidad primordial, la familia, es difícil percibir el lugar que la mujer y el niño han ocupado y la evolución que su condición va experimentando.

Que a la mujer se la vea como a ser inferior, de eso no cabe la menor duda. En esta sociedad militar y viril, con una existencia siempre amenazada y donde, por consiguiente, la fecundidad es más una maldición (de ahí la interpretación sexual y procreadora del pecado original) que una bendición, no se aprecia en absoluto a la mujer. Y da la impresión de que el cristianismo haya hecho muy poco por mejorar su posición material y moral. Ella es la gran responsable en lo que atañe al pecado original. Y en las formas de la tentación diabólica, ella es, también, la peor encarnación del mal. *Vir est caput mulieris* («El hombre es la cabeza de la mujer»), había dicho claramente san Pablo (Ef. 5,23), y el cristianismo lo cree y lo enseña después de él. Cuando hay en el cristianismo una promoción de la mujer —y muchos se han complacido en reconocer en el culto de la Virgen, triunfante durante los siglos XII y XIII, un cambio en la espiritualidad cristiana, mediante el cual se subraya la liberación de la mujer pecadora llevada a cabo por María, la nueva Eva, cambio perceptible aún en el culto de la Magdalena, que se desarrolla a partir del siglo XII, como se ha podido probar en torno a la historia del centro religioso de Vézelay—, esta rehabilitación no se halla al origen sino al término de una

mejora de la situación de la mujer en la sociedad. El papel de las mujeres en los movimientos heréticos medievales —sobre todo el catarismo— o paraheréticos —por ejemplo las beguinas— es la señal de su insatisfacción por el puesto que se les reserva en la sociedad. Pero aun aquí es conveniente matizar. En primer lugar, si bien la mujer no resulta tan útil como el hombre en la sociedad medieval, no por ello deja de representar —dejada aparte su función procreadora— un papel nada desdeñable desde el punto de vista económico. La mujer campesina es casi, por lo que se refiere al trabajo, la equivalente, si no la igual del hombre. Cuando Helmbrecht intenta persuadir a su hermana Gotelinda para que huya de la casa de su padre campesino para casarse con un *truand,* un picaro, que la hará vivir como una dama, para convencerla le dice: «Si te casas con un campesino, jamás mujer alguna habrá sido más desgraciada que tú. Tendrás que hilar, machacar el lino, agramar el cáñamo, hacer la colada y arrancar las remolachas». Las mujeres de la clase superior, si bien es cierto que tienen ocupaciones más «nobles», no por eso dejan de tener una actividad económica importante. Ellas dirigen los gineceos donde los oficios de lujo —tejido de telas preciosas, bordado, tapicería— satisfacen una buena parte de las necesidades vestimentarias del señor y de sus compañeros. Dicho de forma más prosaica, son las obreras textiles del grupo señorial. Para designar a los dos sexos, tanto el vocabulario vulgar como el jurídico recurren a expresiones como «el lado de la espada» y «el lado de la rueca». En la literatura, el género poético asociado a la mujer y al que Pierre Le Gentil denomina, por lo demás, «canción de mujer», ha recibido el nombre tradicional de «canción de tela», cantada en el gineceo, en el obrador donde se hila. En las capas superiores de la sociedad, las mujeres siempre han gozado de un cierto prestigio. Por lo menos algunas de ellas. Las grandes damas brillaron con gran resplandor, cuyo reflejo ha conservado, una vez más, la literatura. Diferentes por el carácter o el destino, dulces o crueles, desgraciadas o dichosas, Berta, Sibila, Guilburga, Kriemhilda, Brunilda forman una cohorte de heroínas de primera fila. Son como el doble terrestre de esas figuras femeninas religiosas que florecen en el arte románico y el gótico: madonas hieráticas que se humanizan, que después se alteran y amaneran, vírgenes sabias y vírgenes necias que intercambian largas miradas en el diálogo del vicio y de la virtud, Evas turbadas y turbadoras en las que el maniqueísmo medieval parece interrogarse: «¿Ha creado el cielo este conjunto de maravillas para la morada de una serpiente?». En la literatura cortesana, ciertamente, las damas inspiradoras y poetisas —heroínas de carne o de ensueño: Eleonor de Aquitania, María de Champagne, María de Francia, lo mismo que Isolda, Genoveva o la Princesa Lejana— desempeñan un papel

superior: ellas son las inventoras del amor moderno. Pero ésa es otra historia, sobre la que insistiremos más adelante.

Se ha pretendido con frecuencia que las cruzadas, al dejar a las mujeres solas en Occidente, provocaron un acrecentamiento de sus poderes y de sus derechos. Recientemente, David Herlihy ha sostenido todavía que la condición de las mujeres, sobre todo en la capa superior de la sociedad señorial y en la Francia meridional e Italia, mejoró en dos ocasiones: en la época carolingia y en tiempo de las cruzadas y de la reconquista. La poesía de los trovadores sería el reflejo de esta promoción de la mujer abandonada. Pero dar crédito a un san Bernardo que evoca una Europa de la que han desaparecido sus hombres o a un Marcabru cuando hace suspirar a una «castellana» porque todos sus enamorados han partido a la segunda cruzada es tomar por realidades generales los deseos de un propagandista fanático de la cruzada y la ficción de un poeta imaginativo. El estudio de las actas jurídicas demuestra que, en lo que concierne en cualquier caso a la gestión de los bienes de la pareja, la situación de la mujer empeoró del siglo XII al XIII.

No ocurre lo mismo con el niño. A decir verdad, ¿hay niños en el Occidente medieval? A juzgar por las obras de arte, no lo parece. Los ángeles, que más tarde serán normalmente niños, que incluso se convertirán en esos pequeñuelos equívocos, medio ángeles, medio amorcillos, *los putti,* en la Edad Media, sea cual fuere el sexo que se les atribuya, estarán representados por adultos. Cuando ya en la escultura la Virgen se ha convertido en una mujer real, tan bella como dulce y femenina —evocando el modelo concreto y, con frecuencia, sin duda, querido, que el artista ha tratado de inmortalizar—, el niño Jesús sigue siendo un horroroso retaco que no interesa ni al artista, ni a quienes le encargaron la obra, ni al público. Habrá que esperar hasta el final de la Edad Media para que se extienda un tema iconográfico en el que se aprecia un nuevo y vivo interés por el niño, interés, por otro lado, que, en ese tiempo de mortalidad infantil elevada es, ante todo, inquietud: el tema de la matanza de los niños inocentes que, en la devoción, halla su eco en el creciente auge de la fiesta de los Santos Inocentes. Los hospicios de niños abandonados, puestos bajo su patrocinio, a duras penas se encuentran antes del siglo XV. Esa Edad Media utilitaria, que no tiene tiempo para apiadarse o maravillarse ante el niño, a duras penas alcanza a verlo. Como hemos dicho, no hay niños en la Edad Media. No hay más que adultos pequeños. Además, el niño no suele contar para formarlo con ese educador habitual en las sociedades tradicionales: el abuelo. La esperanza de vida es demasiado corta en la Edad Media como para que muchos niños hayan podido conocer a su abuelo. Apenas salidos del recinto de las mujeres, donde por su carácter de niños

no se les toma en serio, se ven lanzados a las fatigas del trabajo rural o del aprendizaje militar. El vocabulario de los cantares de gesta es ilustrador en este sentido. *Las mocedades del Cid* pintan al joven héroe adolescente y precoz como es natural en las sociedades primitivas, hecho ya un hombre. El niño aparecerá con la familia doméstica, ligada a la cohabitación restringida al grupo estrecho de los ascendientes y descendientes directos, familia doméstica que nace y se multiplica con el medio ambiente urbano y la formación de la clase burguesa. El niño es un producto de la ciudad y de la burguesía que, por el contrario, deprime y ahoga a la mujer. La mujer queda avasallada por el hogar, mientras que el niño se emancipa y, de repente, puebla la casa, la escuela, la calle.

El individuo, excepto en la ciudad, aprisionado por la familia, que le impone las servidumbres de la posesión y de la vida colectivas, se ve absorbido también por otra comunidad: la señoría en la que vive. Es cierto que entre el vasallo noble y el campesino, sea cual fuere su condición, la diferencia es considerable. No obstante, aunque a niveles diversos y disfrutando de mayor o menor prestigio, los dos pertenecen a la señoría o, mejor aún, al señor de quien dependen. Uno y otro son el «hombre» del señor; para el uno en un sentido noble, para el otro en un sentido humillante. Los términos que muy a menudo acompañan a la palabra precisan, por otro lado, la distancia que existe entre sus condiciones. «Hombre de boca y de manos» para el vasallo, por ejemplo, evoca una cierta intimidad, una comunión, un contrato que le sitúa, aunque en un nivel inferior, en la misma clase que su señor. «Hombre de dependencia» *(homo de potestate),* para el campesino, le hace depender, es decir, estar bajo el poder del señor. Ahora bien, a cambio de la sola protección y de la contrapartida económica de la dependencia —aquí el feudo y allí la tenencia— ambos tienen con relación al señor una serie de obligaciones: ayudas, servicios, pagos, y ambos están sometidos a su poder de tal forma que en ningún otro dominio se manifiesta con mayor claridad que en el campo judicial.

De entre las funciones acaparadas por los señores feudales en perjuicio del poder público, no hay otra que sea más pesada para quienes dependen del señor que la función judicial. Es cierto que al vasallo se le llama con más frecuencia para que se siente en el lado bueno del tribunal —como juez junto al señor o en su lugar— que en el malo. Sin embargo, se halla también sometido a sus veredictos, por los delitos en los que el señor sólo tiene jurisdic-

ción inferior y por los crímenes si también posee la jurisdicción superior. En ese caso, la prisión, la horca y la picota, siniestras prolongaciones del tribunal señorial, son los símbolos más bien de la opresión que de la justicia. Los progresos de la justicia real supusieron, no obstante, antes que una mejora de la justicia en sí misma, un apoyo para la emancipación de los individuos que, en la comunidad más amplia del reino, veían sus derechos mejor garantizados que en el grupo más restringido, y sólo por ese hecho más coactivo, si no ya opresivo de la señoría. Pero esos progresos fueron lentos. San Luis, uno de los soberanos más preocupados por combatir la injusticia y por afirmar a la vez el poder real, es especialmente respetuoso de las justicias señoriales. Guillermo de Saint-Pathus cuenta a este propósito una anécdota significativa. El rey, rodeado de una multitud de vasallos, escuchaba en el cementerio de la iglesia de Vitry el sermón de un dominico, el hermano Lamberto. Cerca de allí «un grupo de gentes» hacía tanto ruido en una taberna que no se entendía nada de lo que el predicador decía. «El bendito rey preguntó a quién pertenecía la justicia en aquel lugar y le respondieron que a él. Ordenó entonces a algunos de sus sargentos hacer callar a esas gentes que turbaban la palabra de Dios, y así se hizo.» El biógrafo del soberano termina diciendo: «Se cree que el bendito rey preguntó que a quién pertenecía la justicia en aquel lugar por temor a usurpar —si hubiese pertenecido a otro y no a él —la jurisdicción de otro...».

Así como el vasallo hábil puede hacer jugar en beneficio propio la multiplicidad, incluso a veces la contradicción entre sus deberes feudales, del mismo modo el subdito astuto del señor puede sacar provecho del juego embrollado de esas jurisdicciones que se entrelazan. Pero para la masa esto da lugar, con frecuencia, a opresiones adicionales.

En definitiva, el individuo que triunfa es el despabilado, el astuto. La opresión del múltiple colectivismo de la Edad Media ha conferido así a la palabra «individuo» ese sentido turbio, sospechoso, que aún conserva. El individuo es aquel que no ha podido escapar del grupo si no es por medio de una mala acción. Es carne, si no de horca, al menos de policía. El individuo es siempre sospechoso.

No hay duda de que la mayoría de las comunidades reclaman de sus miembros una dedicación y unas cargas que no son sino la contrapartida de una protección. Pero el peso del precio pagado es bien claro, mientras que la protección no siempre es real ni evidente. En principio, la Iglesia deduce el diezmo a los miembros de esa otra comunidad que es la parroquia, con el fin de socorrer las necesidades de los pobres. Ahora bien, ¿no va ese diezmo, con frecuencia, a engordar al clero, al menos al alto clero? Que eso sea verdad o

mentira, la mayoría de los parroquianos lo creen así y el diezmo es, por lo tanto, una de las contribuciones más odiosas del pueblo medieval.

Beneficios y sujeción parecen equilibrarse todavía más en el seno de otras comunidades en apariencia más igualitarias: las comunidades campesinas y las comunidades urbanas.

Las comunidades rurales oponen con frecuencia una resistencia victoriosa a las exigencias señoriales. Su base económica es esencial. Ellas son las encargadas de repartir, administrar y defender esos terrenos de pasto y de explotación forestal que constituyen los bienes «comunales». Su mantenimiento resulta vital para casi todas las familias campesinas, que no podrían subsistir sin el apoyo decisivo que encuentran en ellas para la alimentación de su cerdo o de su cabra, o para su aprovisionamiento de leña. No obstante, la comunidad aldeana no es igualitaria. Algunos jefes de familia —de ordinario los ricos y, a veces, los simples descendientes de familias tradicionalmente notables— dominan y gestionan en beneficio propio los negocios de la comunidad. En muchas aldeas inglesas del siglo XIII había aldeanos más acomodados que adelantaban dinero, ya fuera mediante préstamos individuales (desempeñaban entonces el papel que los judíos no desempeñaban o habían dejado de desempeñar en las campiñas inglesas), o abonando las numerosas sumas, a veces elevadas, que adeudaba la comunidad: multas, gastos judiciales, pagos comunes. Es el grupo, casi siempre compuesto por los mismos nombres en un período determinado, de los *warrantors,* de los garantes, que aparecen en las actas de la aldea. Con frecuencia son ellos quienes forman la guilda, la cofradía de la aldea, puesto que la comunidad aldeana, en general, no es la heredera de una comunidad rural primitiva, sino una formación social más o menos reciente, contemporánea de ese mismo movimiento que, tanto en el campo como en la ciudad, al socaire del desarrollo de los siglos X al XII, creó instituciones originales. En el siglo XII, en las comarcas del Ponthieu y del Laonnais, estallan insurrecciones comunalistas, simultáneas en las ciudades y en el campo, donde los aldeanos se integran en comunas colectivas, basadas en una federación de aldeas y de villorrios. En Italia el nacimiento de las comunas rurales es simultáneo al de las comunas urbanas. Más aún, se presiente ya el papel fundamental en los dos casos de las solidaridades económicas y morales que se han establecido entre grupos de «vecinos». Estas *viciniae* o *vicinantiae* fueron el núcleo de las comunidades de la época feudal. Fenómeno y noción fundamentales a las que se oponen, como veré-

mos, los fenómenos y las nociones relativos a los extranjeros. El bien procede de los vecinos, el mal de los extranjeros. Sin embargo, una vez convertidas en comunidades estructuradas, las *viciniae* se estratifican y aparece al frente de ellas un grupo de *boni homines,* de hombres buenos, de «hombres prudentes» o prohombres, de notables, de entre los cuales se reclutan los cónsules o los oficiales, los funcionarios comunales.

Lo mismo ocurre en la ciudad, donde las corporaciones o cofradías, que garantizan la protección económica, física y espiritual de sus miembros, no son ni mucho menos las instituciones igualitarias que se imagina con frecuencia. Si mediante el control del trabajo son capaces de combatir más o menos eficazmente el fraude, el descuido o la falsificación, si mediante la organización de la producción y del mercado son capaces de eliminar la competencia hasta el punto de convertirse en cárteles proteccionistas, permiten también —so pretexto de «justo precio» *(justum pretium)* que no es más que el precio del mercado *(pretium in mercato),* según ha demostrado John Baldwin al analizar las teorías económicas de los escolásticos— que funcionen los mecanismos «naturales» de la oferta y la demanda. El sistema corporativo, proteccionista en el plano local, es liberal en el contexto más amplio donde se inserta la ciudad. De hecho favorece las desigualdades sociales, nacidas tanto de ese «dejar hacer» en los niveles superiores, como del proteccionismo que, al nivel local, funciona en beneficio de una minoría. Las corporaciones están jerarquizadas, y si el aprendiz es un patrono en potencia, el criado es un inferior sin grandes esperanzas de promoción. Pero sobre todo las corporaciones dejan fuera de ellas a dos categorías cuya existencia falsea fundamentalmente la planificación económica y social armoniosa que teóricamente el sistema está destinado a instaurar.

Por arriba, una minoría de ricos que mantienen por regla general su potencia económica gracias al ejercicio, directo o por persona interpuesta, del poder político —son jurados, regidores, cónsules— escapan a la fiscalización de las corporaciones y actúan a su antojo. Tan pronto se agrupan en corporaciones, como el *Arte di Calimala* en Florencia, mediante las cuales dominan la vida económica y hacen sentir su peso sobre la vida política, como ignoran pura y simplemente las trabas impuestas por las instituciones corporativas y sus estatutos. Esta minoría son, sobre todo, los mercaderes de amplio radio de acción, importadores y exportadores, los *mercatores* o los «que dan trabajo», que controlan localmente una mercancía, desde la producción de la materia prima hasta la venta del producto fabricado. Un documento excepcionalmente notable, ofrecido en una obra clásica por Georges Espinas, nos ha dado a conocer a uno de estos personajes, sire Jehan Boinebroke, mercader

pañero de Douai a finales del siglo XIII. La Iglesia exigía de los fieles, y especialmente de los comerciantes y mercaderes, que al menos a su muerte restituyesen mediante testamento, para asegurarse el cielo, las sumas que habían percibido indebidamente por usura o por exacciones de cualquier clase. La fórmula figuraba, pues, de modo habitual entre las últimas voluntades de los difuntos, pero raramente surtía efecto. En el caso de Jehan Boinebroke, en cambio, sí lo surtió. Sus herederos invitaron a sus víctimas a que acudiesen para hacer su reclamación o para indemnizarlos. Hemos conservado el texto de algunas de estas reclamaciones. En ellas destaca el terrible retrato de un personaje que no debió ser un caso aislado sino el representante de una categoría social. Procurándose a bajo precio la lana y los productos de tintorería, paga «poco, mal o nada», y muy a menudo en especie, según lo que se llamaría después el *truck system,* a los inferiores, campesinos, obreros, pequeños artesanos, a los que mantiene sujetos por el dinero —es prestamista usurero—, el trabajo y el alojamiento, ya que, como medio de presión suplementaria, facilita morada a sus empleados. Los aplasta, en fin, mediante su poderío político. Regidor por lo menos nueve veces, lo es especialmente en 1280, cuando reprime ferozmente una huelga de tejedores de Douai. Su dominación sobre sus víctimas es tal —puesto que no es sólo la dominación de un hombre quizás excepcionalmente malo, sino la de toda una clase— que los mismos que a su muerte se atreven a reclamar lo hacen con timidez, aterrorizados aún por el recuerdo de ese tirano que es el perfecto retrato de los tiranos feudales. En el nivel más bajo de la escala social hallamos también una clase excluida de la corporación, una masa desprotegida de la que volveremos a hablar.

Queda aún por decir que si las comunidades rurales y urbanas oprimieron más que liberaron al individuo, estaban constituidas sobre un principio que hizo temblar al mundo feudal. «Comuna, nombre detestable», exclama a comienzos del siglo XII el cronista eclesiástico Gilberto de Nogent en una fórmula célebre. El elemento revolucionario en el origen del movimiento urbano y de su prolongación en el campo —la formación de las comunas rurales— estaba en que el juramento que liga entre sí a los miembros de la comunidad urbana primitiva es, a diferencia del contrato de vasallaje, que une a un inferior con un superior, un juramento igualitario. La jerarquía feudal vertical queda reemplazada por una sociedad horizontal. La *vicinia,* el grupo de vecinos hermanados por una proximidad fundada en primer término sobre el terreno, se transforma en una fraternidad, *fraternitas.* La palabra y la realidad que expresa tienen un éxito especial en España donde florecen las «hermandades», y en Alemania donde la fraternidad jurada, *Schwurbruderschaft,*

recoge todo el poder emotivo de la antigua fraternidad germánica. Lleva consigo la obligación de la fidelidad entre los burgueses, la *Treue.* La fraternidad se convierte, finalmente, en comunidad ligada por juramento: *conjuratio* o *communio.* Es la *Eidgenossenschaft* germánica, la comuna francesa o italiana.

Aunque las ciudades medievales no hubieran representado de hecho ese desafío a la feudalidad, esa excepción antifeudal descrita con tanta frecuencia, no por eso es menos cierto que se presentan ante todo como un fenómeno insólito y, para los hombres de la época del desarrollo urbano, como realidades nuevas en el sentido escandaloso que la Edad Media atribuye a este adjetivo.

La ciudad, para esos hombres de la tierra, del bosque y de la landa, es a la vez un objeto de atracción y de repulsa, una tentación —como el metal, como el dinero, como la mujer.

La ciudad medieval, sin embargo, no parece a primera vista un monstruo espantoso por su tamaño. A comienzos del siglo XIV, muy pocas ciudades sobrepasan, y de poco, los cien mil habitantes: Venecia, Milán. París, la mayor ciudad de la cristiandad septentrional, no llegaba sin duda a los doscientos mil habitantes que se le han atribuido a veces con gran generosidad. Brujas, Gante, Toulouse, Londres, Hamburgo, Lübeck y todas las demás ciudades de esta importancia, las de primera fila, contaban de veinte mil a cuarenta mil habitantes.

Por lo demás, como se ha observado a veces con toda razón, la ciudad medieval continúa muy compenetrada con el campo. Los ciudadanos llevan en ella una vida semirrural. En su interior, sus murallas albergan viñas, huertos, incluso prados y campos, ganado, estercoleros.

No obstante, el contraste ciudad-campo fue mayor en la Edad Media que en casi todo el resto de las sociedades y de las civilizaciones. Los muros de una ciudad son una frontera, la más fuerte de las conocidas en esta época. Las murallas, con sus torres y sus puertas, sirven para separar dos mundos. Las ciudades consolidan su originalidad, su particularidad, y reproducen de forma ostentatoria en sus sellos esas murallas que las protegen. Trono del bien, es decir, Jerusalén; sede del mal, es decir, Babilonia, la ciudad en el Occidente medieval siempre es el símbolo de lo extraordinario. Ser ciudadano o campesino, he ahí una de las grandes líneas de separación surgidas en la sociedad medieval.

Entre los siglos X y XIII, en un impulso del que Henri Pirenne continuará siendo el inmortal historiador, la faz de las ciudades de Occidente cambia. Hay una función que se hace esencial en ellas, que reanima las viejas ciudades y crea otras nuevas: la función económica, función comercial y también artesanal. La ciudad se convierte en el hogar de lo que los señores feudales detestan: la vergonzosa actividad económica. ¡Y se lanza el anatema contra las ciudades!

En 1128 arde la pequeña ciudad de Deutz, situada frente a Colonia, al otro lado del Rin. El abad del monasterio de San Heriberto, el célebre Ruperto, teólogo bastante apegado a las tradiciones, ve ahí inmediatamente la cólera de Dios que castiga el lugar que, siguiendo el desarrollo de Colonia, ha llegado a ser un centro de cambio, guarida de infames mercaderes y artesanos. Y esboza, a través de la Biblia, una historia antiurbana de la humanidad. Caín fue el inventor de las ciudades, el constructor de la primera de ellas, imitado luego por todos los malos, los tiranos, los enemigos de Dios. Los patriarcas, por el contrario, y en general los justos, los temerosos de Dios, vivieron bajo la tienda, en el desierto. Instalarse en las ciudades es elegir el mundo y, de hecho, el progreso urbano, mediante la fijación al suelo, y el desarrollo de la propiedad, fomentan una mentalidad nueva y, ante todo, la elección de la vida activa.

Lo que favorece aún más el desarrollo de una mentalidad urbana es el nacimiento, a corto plazo, de un patriotismo ciudadano. No hay duda, como veremos, de que las ciudades son el teatro de una dura lucha de clases y que las clases dirigentes serán las instigadoras y las primeras beneficiarías de ese espíritu urbano. Por lo demás, incluso los grandes comerciantes, al menos en el siglo XIII, saben exponer su dinero y su persona. En 1260, cuando una guerra feroz enfrenta Siena a Florencia, uno de los principales comerciantes-banqueros sienenses, Salimbene dei Salimbeni, hace entrega a la comunidad de 118.000 florines, cierra sus establecimientos y se lanza a la guerra.

Mientras que la señoría rural no había logrado inspirar a la masa de los campesinos que vivían en su seno más que el sentimiento de la opresión de la que eran víctimas, mientras que el castillo roquero, aunque les ofreciese en ciertos casos refugio y protección, no proyectaba sobre ellos más que una sombra detestada, la silueta de los monumentos urbanos, instrumento y símbolo de la dominación de los ricos en las ciudades, inspiraba en el pueblo ciudadano sentimientos donde la admiración y el orgullo terminaban por triunfar. La sociedad urbana había conseguido crear valores en cierto modo comunes a todos los habitantes: valores estéticos, culturales, espirituales. «Il

bel San Giovanni» del Dante era el objeto de la veneración y del orgullo de todos los florentinos. Orgullo urbano que es, ante todo y sobre todo, el de las regiones más urbanizadas: Flandes, Alemania, Italia del norte y del centro.

Sin embargo, ¿qué representan esos islotes urbanos en tierra de Occidente y cuál es su porvenir? Su prosperidad no puede alimentarse, en definitiva, más que de la tierra. Incluso las ciudades más enriquecidas por el comercio, Gante y Brujas, Genova, Milán, Florencia, Siena y Venecia, la cual tiene que luchar además contra el obstáculo de su topografía marítima, se ven forzadas a asentar su actividad y su poderío en su entorno rural, en lo que las ciudades italianas llamaron su *contado,* su «campiña», de donde procede el nombre de *contadini* con que se conoce a los campesinos italianos.

Entre las ciudades y sus contornos rurales las relaciones son bastante complejas. A primera vista, la atracción urbana es favorable para la población de la campiña. El campesino que emigra a ella recobra ante todo la libertad: al venir a la ciudad, o bien se halla automáticamente libre, puesto que la servidumbre no se conoce en suelo urbano, o bien la ciudad, al convertirse en dueña y señora de la campiña de los alrededores, libera inmediatamente a los siervos. De ahí el famoso axioma alemán: *Stadtlufi macht frei* («el aire de la ciudad hace libres»). Sin embargo, la ciudad es también la explotadora de su campiña. Se comporta con ella como si fuese el señor. La señoría urbana, que ejerce su derecho de *ban* sobre su *banlieue,* la explota sobre todo económicamente: le compra a buen precio sus productos (grano, lana, productos lácteos para su avituallamiento, su artesanado, su comercio) y le impone sus mercancías, incluso aquellas de las que sólo es pura intermediaria: la sal, por ejemplo, que se convierte en un verdadero impuesto al obligar a los campesinos a comprar en cantidades determinadas y a precio tasado. Las milicias urbanas se forman muy pronto con campesinos enrolados, como los soldados de la campiña de Brujas, el «Franco de Brujas». Las ciudades desarrollan un artesanado rural barato, que controlan por completo. Muy pronto sienten miedo de sus campesinos. Lo mismo que los señores del campo se encierran en sus castillos al caer la noche, así las ciudades, tan pronto como oscurece, levantan sus puentes levadizos, echan las cadenas a sus puertas, arman sus muros con centinelas que vigilan ante todo a su más próximo y más posible enemigo: el campesino de los alrededores. Esos productos de la ciudad: los universitarios y los juristas, elaboran a finales de la Edad Media un derecho que aplasta al campesino.

El sueño de sociedad, si no unida, al menos armoniosa, perseguido por la Iglesia, chocó con las ásperas realidades de las oposiciones y de las luchas sociales. El cuasi monopolio literario en manos de los clérigos, por lo menos hasta el siglo XIII, disimula la intensidad de la lucha de clases en la Edad Media y puede dar la impresión de que sólo algunos laicos malvados —señores o campesinos— trataban de vez en cuando de alterar el orden social alzándose contra las personas o los bienes de la Iglesia. No obstante, los escritores eclesiásticos han desvelado lo suficiente como para que pudiéramos detectar la permanencia de esos antagonismos que estallaban a veces en bruscas explosiones de violencia.

La más conocida de esas oposiciones es la que enfrenta a burgueses y a nobles. ¡Es espectacular! El marco urbano ha amplificado su eco y los escritos —relatos de cronistas, actas, estatutos, paces que han sancionado a menudo sus peripecias— han prolongado su repercusión. Los casos bastante frecuentes —narrados con horror por los escritores eclesiásticos— en que las revueltas urbanas se producían contra los obispos, señores de la ciudad, nos han dejado narraciones emotivas en las que aparece, con el progreso de las nuevas clases, un sistema también nuevo de valores que ya no respeta el carácter sagrado de los prelados.

He aquí los acontecimientos de Colonia en 1074 narrados por el monje Lamberto de Hersfeld. «El arzobispo pasó el tiempo de Pascua en Colonia con su amigo, el obispo de Münster, al que había invitado a pasar las fiestas con él. Cuando el obispo quiso regresar a casa, el arzobispo ordenó a sus guardias que buscaran un barco conveniente. Tras mucho indagar, encontraron un buen barco que pertenecía a un rico comerciante de la ciudad y lo reclamaron para el uso del arzobispo. Los empleados del comerciante que se cuidaban del barco opusieron resistencia, pero los hombres del arzobispo amenazaron con maltratarlos si no obedecían inmediatamente. Los empleados del mercader corrieron a buscar a su amo, le contaron lo que había ocurrido y le preguntaron qué debían hacer. El comerciante tenía un hijo valiente y vigoroso. Estaba emparentado con las principales familias de la ciudad y, por su carácter, era muy popular. Reunió a toda prisa a sus hombres y a cuantos jóvenes de la ciudad como le fue posible, se lanzó hacia el barco, ordenó salir a los sargentos del arzobispo y los arrojó fuera por la fuerza... Los amigos de ambos partidos tomaron las armas y daba la impresión de que una gran batalla se estaba preparando en la ciudad. Las noticias de la lucha llegaron a oídos del arzobispo, que envió inmediatamente refuerzos para ahogar el motín y, como había montado en cólera, amenazó a los jóvenes sublevados con un duro castigo en la próxima sesión de su corte [de justicia]. El arzobispo poseía todas las virtudes

y había probado frecuentemente su excelencia en todos los ámbitos, tanto estatales como eclesiásticos. Pero tenía un defecto. Cuando montaba en cólera, no era capaz de controlar su lengua y maldecía a cada quien sin distinción con las más violentas expresiones. Al fin parecía que la revuelta iba a calmarse, pero el joven, que estaba encolerizado y envanecido por su primer éxito, no dejó de provocar todo el disturbio que pudo. Recorrió la ciudad, dirigiendo discursos al pueblo sobre el mal gobierno del arzobispo, acusándole de imponer cargas injustas al pueblo, de privar a los inocentes de sus bienes y de insultar a honrados ciudadanos... No le resultó difícil levantar al populacho... Por otro lado, todos pensaban que el pueblo de Worms había obtenido un éxito expulsando a su obispo, que los gobernaba con demasiada severidad. Y como ellos eran más numerosos y más ricos que el pueblo de Worms y tenían armas, no les agradaba que se pudiera pensar que no eran tan valientes como el pueblo de Worms, y les pareció vergonzoso estar sometidos como mujeres al poder del arzobispo que los gobernaba de forma tiránica...»

Por el célebre relato de Gilberto de Nogent se sabe igualmente que en Laón, en 1111, la revuelta de los ciudadanos acabó con la muerte del obispo Gaudri y la profanación de su cadáver, al que un amotinado cortó el dedo para arrancarle el anillo.

Los cronistas eclesiásticos se muestran más admirados que indignados frente a esos movimientos urbanos. Es cierto que el carácter de tal o cual prelado explica a sus ojos, si no la justifica, la cólera de los burgueses y del pueblo. Pero, cuando éstos se levantan contra el orden feudal, contra la sociedad aprobada por la Iglesia, contra un mundo que, convertido al cristianismo, no debiera esperar otra cosa que el paso de la ciudad terrestre a la ciudad celestial —es el tema de Odón de Freising en su *Historia de las dos ciudades*—, la historiografía eclesiástica confiesa su incomprensión.

Así es como en Mans, en el 1070, los habitantes se levantan contra Guillermo el Bastardo ocupado en conquistar Inglaterra, y el obispo se dirige a él en busca de refugio. «Formaron entonces —escribe el cronista episcopal— una asociación que llamaron comuna, se unieron mediante juramento y obligaron a los señores de la campiña de los alrededores a jurar fidelidad a su comuna. Enardecidos por esta conspiración, comenzaron a cometer numerosos crímenes, condenando a gentes indiscriminadamente y sin motivo, cegando a unos por las razones más nimias y, cosa que causa horror decirla, ahorcando a otros por faltas insignificantes. Quemaron incluso los castillos de la región durante la cuaresma y, lo que es peor, durante la Semana Santa. Y todo lo hicieron sin razón.»

Pero el principal frente de las tensiones sociales es el campo. La lucha se hace endémica entre señores y campesinos. A veces se desata en crisis de gran violencia. Todo ello es debido a que, si en las ciudades de los siglos XI al XIII, las revueltas están encabezadas por los burgueses ansiosos por asegurarse el poder político que garantiza el libre ejercicio de sus actividades profesionales, y por lo tanto su fortuna, y les confiere un prestigio proporcional a su poder económico, en el campo, en cambio, las revueltas de los campesinos no tienen sólo por objeto mejorar su situación, fijando, disminuyendo o aboliendo los servicios y las prestaciones gratuitas que cargan pesadamente sobre ellos, sino que son con frecuencia la simple expresión de la lucha por la vida. La mayoría de los campesinos constituyen esta masa casi al borde del límite alimentario, del hambre y de la epidemia. Lo que se llamará en Francia la *jacquerie* extrae de esa triste realidad una singular fuerza desesperada. Si existe también en la ciudad —acabamos de verlo en la Colonia del 1074— el motor del odio, si las nuevas capas sociales albergan un deseo de venganza por el desdén que les dedican los señores eclesiásticos y laicos, esta motivación afectiva es mucho más fuerte todavía en el campo, a la medida del inmenso desprecio que los señores sienten por los campesinos. A pesar de las mejoras en su suerte conseguidas por los campesinos durante los siglos XI y XII, muchos señores no les reconocen aún a finales del siglo XIII —por más que haya una diferencia esencial entre su condición y la de la esclavitud antigua— más propiedad que la de su persona y desnuda. El abad de Burton, en el Staffordshire, lo recuerda así a sus campesinos cuyo monasterio había confiscado todo el ganado (ochocientos bueyes, ovejas y cerdos), cuando ellos obtienen del rey, después de haberlo seguido de residencia en residencia con mujeres y niños, una orden de restitución de sus ganados. El abad les declara que no poseen más que su vientre, *nihil praeter ventrem.* Olvidaba que, por culpa suya, ese vientre estaba a menudo vacío.

Los textos repiten a porfía que el campesino es una bestia salvaje. Es de una fealdad repugnante, bestial, a duras penas tiene figura humana. Según Coulton, es «el Calibán medieval». Su destino natural es el infierno. Tiene que estar dotado de una habilidad especial para conseguir —como por engaño— el cielo. Ése es el tema de la fábula *Du vilain qui gagna le paradis par plaid,* el villano que consiguió el paraíso por pleito.

La misma hostilidad respecto del ser moral del campesino. De «villano», la época feudal derivó «villanía», es decir, la fealdad moral.

«Los campesinos que trabajan para todos, escribe Geoffroi de Troyes, que se fatigan en cualquier tiempo, en cualquier estación, que se entregan a

obras serviles desdeñadas por sus amos, se ven constantemente abrumados, y eso para hallar lo necesario para la vida, el vestido y las frivolidades de los demás... Se les persigue mediante el incendio, la rapiña y la espada; se les arroja a las prisiones y se les encadena y después se les obliga a rescatarse, o bien se les mata violentamente mediante el hambre, se les entrega a toda suerte de suplicios...»

Con motivo de la gran revuelta de 1381, los campesinos ingleses clamaban, según Froissart: «Somos hombres hechos a semejanza de Cristo y se nos trata como a bestias salvajes».

Como muy bien ha escrito Frantisek Graus, los campesinos «no sólo se ven explotados por la sociedad feudal, sino que, además, la literatura y el arte los ridiculizan».

El franciscano Berthold de Regensburg señalaba en el siglo XIII que apenas si había algún santo campesino (mientras que, por ejemplo, en 1119, Inocencio III había canonizado a un comerciante, Homebón de Cremona).

Nada hay de extraño en esas condiciones ya que el fondo de la mentalidad campesina es una constante impaciencia, un perpetuo descontento. «Los campesinos siempre están encolerizados, dice un poema goliardico de Bohemia, y su corazón jamás está contento.»

La iconografía, de manera más o menos abierta, representa con frecuencia la lucha del campesino contra el caballero: es David contra Goliat. La vestimenta con que aparecen ambos personajes es un claro testimonio de la intención.

Sin embargo, la forma habitual de la lucha de los campesinos contra los señores es la guerrilla sorda del merodeo por las tierras del señor, de la caza furtiva en sus bosques, del incendio de sus cosechas. Es la resistencia pasiva mediante el sabotaje de los trabajos obligatorios, la negativa a entregar los pagos en especie, a pagar las tasas. A veces se llega a la deserción, a la huida.

En 1117, el abad del monasterio de Marmoutier, en Alsacia, suprime los trabajos obligatorios de los siervos y los reemplaza por un pago en dinero. Toma esta decisión a causa de «la incuria, la inutilidad, la holgazanería y la pereza de quienes los ejecutaban».

En su tratado de *Housebondrie,* escrito a mediados del siglo XIII, Walter de Henley, siempre preocupado por acrecentar por todos los medios el rendimiento agrícola, multiplica las recomendaciones para la vigilancia del trabajo de los campesinos. La iconografía nos muestra a los vigilantes señoriales, bastón en mano, espiando a los trabajadores. Aun reconociendo que la fuerza del trabajo del caballo es superior a la del buey, Walter de Henley estima con cierto desengaño que es inútil para el señor hacer el considerable desem-

bolso que representa la compra de un caballo, ya que «la malicia de los labradores impide que el arado arrastrado por un caballo vaya más de prisa que uno tirado por bueyes».

La hostilidad de los campesinos hacia el progreso técnico es aún más llamativa. Esa hostilidad no se explica, como las revueltas de los obreros contra la máquina a comienzos de la revolución industrial, por el temor a un paro tecnológico, sino porque el maquinismo medieval iba acompañado de un monopolio de la máquina en beneficio del señor que hacía obligatoria y onerosa su utilización en provecho suyo. Las revueltas de los campesinos contra los molinos «banales» señoriales serían numerosas. A la inversa, habrá señores —sobre todo abades— que harán destruir los molinos manuales de sus campesinos para obligarlos a llevar el grano a su molino y pagar la correspondiente maquila. Ya en el 1207, los monjes de Jumiéges mandan destruir las últimas muelas manuales que quedaban en una de sus tierras. En Inglaterra, una célebre lucha con motivo de los molinos hidráulicos enfrentó a los monjes de Saint-Albans a sus campesinos. El abad Ricardo II, triunfante al fin en 1331, convirtió en trofeos las muelas confiscadas: las utilizó para pavimentar su locutorio.

Entre las formas más insidiosas de la lucha de clases hay que situar en lugar privilegiado las innumerables protestas que se llevaron a cabo con motivo de los pesos y medidas. La determinación y la posesión de los patrones que fijan la cantidad de trabajo y de los pagos constituye un medio de dominación económica fundamental. Witold Kula ha abierto magistralmente la vía a esta historia social de los pesos y medidas. Acaparados por los unos, protestados por los otros, los pesos y medidas, conservados en la casa señorial, en el castillo, en la abadía o en la casa comunal de los burgueses en las ciudades, son el objeto de una lucha constante. Los numerosos documentos que evocan los castigos impuestos a campesinos o a artesanos por utilizar falsas medidas (crimen equiparado al del desplazamiento de los mojones del dominio) llaman nuestra atención sobre este aspecto de la lucha de clases. Así como la multiplicación de las jurisdicciones favorecía la arbitrariedad de los señores, el número y la variabilidad (al capricho del señor) de las medidas eran un instrumento de opresión señorial. Cuando los reyes de Inglaterra tratan en el siglo XIV de imponer un patrón real para las principales medidas, dejan exentas de él las rentas y arrendamientos cuya medida se deja a la discreción de los señores.

La lectura de las fábulas, de los tratados jurídicos y morales, de las actas judiciales produce la impresión de que la Edad Media fue el paraíso de los tramposos, la edad de oro del fraude. La opresión de las clases dueñas de la

medida lo explica Y la Iglesia, que hizo del fraude un pecado grave, no pudo atajar esas manifestaciones de la lucha de clases

El enfrentamiento entre las clases, fundamental en el campo, reaparece muy pronto en las ciudades, no ya como la lucha de los burgueses victoriosos contra los señores, sino como la del pueblo bajo contra los ricos burgueses De hecho, desde finales del siglo XII hasta el siglo XIV se va dibujando una nueva línea de fractura social en las ciudades que enfrenta a ricos y pobres, a débiles y poderosos, al *popolo minuto* y al *popolo grosso* La formación de esta categoría urbana dominante, a la que se ha denominado el patriarcado, compuesto por un grupo de familias que acumulan la propiedad inmobiliaria urbana, la riqueza, el dominio sobre la vida económica y el control de la vida política mediante el monopolio de los cargos municipales, hace que se levante frente a ella la masa de los nuevos oprimidos

A partir de finales del siglo XII se ven aparecer *meliores burgenses* o *maiores oppidani* cuyo dominio se va consolidando rápidamente Ya en 1165, en la población de Soest, en Westfalia, se mencionan esos «mejores, bajo cuya autoridad la ciudad prosperaba y en quienes residía lo esencial del derecho y de los negocios», *meliores… quorum auctoritate pretaxata villa nunc pollebat et in quibus summa iuris et rerum consistebat,* y en Magdeburgo, en 1188, un estatuto urbano estipula que «en la asamblea de los burgueses se prohibió a los necios proferir palabras contrarias al orden y oponerse en cualquier cosa que fuere a la voluntad de los *meliores»* De este modo, pobres y ricos se enfrentaban en las ciudades En las de lengua francesa, donde hasta ahora se había hablado tradicionalmente de oficios «fundados sobre el trabajo y sobre la mercancía», trabajo y mercancía se disocian Los trabajadores manuales se levantan muy pronto contra aquellos que, a su vez, les tratan de ociosos Ya a finales del siglo XIII, las huelgas y los motines contra los «ricos hombres» se multiplican y, en el siglo XIV, a favor de la crisis, se suscitan violentas revueltas en la mayoría de las ciudades

A pesar de la tendencia maniquea de la Edad Media a simplificar todo conflicto como el enfrentamiento de dos campos, el de los buenos y el de los malos, no hay que pensar por ello que la lucha de clases se limitaba a esos duelos señores-campesinos, burgueses pueblo La realidad era más compleja, y una de las razones principales del fracaso de los débiles frente a los ricos fue, además de su debilidad económica y militar, las divisiones internas que incrementaban su impotencia

Entre las capas inferiores urbanas hay que hacer al menos una distinción entre el *popolo minuto* de los artesanos y los criados y la masa de trabajadores manuales asalariados que no se beneficiaba de ninguna protección corporativa peones librados al azar del mercado y de la mano de obra, rebaño reunido a diario en la plaza de contratación (en París la plaza de la Gréve), donde los contratistas o sus encargados venían a buscar a un proletariado constantemente amenazado por el paro A finales del siglo XIII éstos se convierten, para Juan de Friburgo, en su *Manual sumario de confesores,* en la categoría inferior de los *laboratores* Se puede observar aquí, como muy bien ha demostrado Bronislaw Geremek respecto al París de los siglos XIII y XIV, que el trabajo y el trabajador se han convertido, con ellos, en una mercancía

No cabe la menor duda de que la explotación de la mano de obra femenina ha ocupado un lugar privilegiado en esta opresión de los «dadores de trabajo» Es famosa la triste canción de las obreras de la seda que Crhistián de Troyes intercala (hacia 1180) en *Yvain,* como «Canción de la camisa» de la Edad Media

Siempre tejeremos telas de seda
pero no iremos por eso mejor vestidas,
siempre seremos pobres, iremos desnudas
siempre tendremos hambre y sed,
jamas podremos ganar tanto
que podamos comer mejor
Tenemos pan sin cambio alguno
poco por la mañana, por la tarde menos,
pues del fruto de nuestras manos
ninguna tendrá para vivir
mas que cuatro dineros de la libra,
y con eso nunca podremos
tener para carne y para vestir,
pues quien gana en la semana
veinte sueldos, siempre pena
Siempre estamos en la mayor miseria,
pero con nuestro salario medra
aquel para quien trabajamos,
velamos buena parte de la noche
y todo el día para poder ganar

Nos amenazan con quebrantar
nuestros miembros cuando reposamos:
así que no osamos reposar.

(«Toujours draps de soie tisserons/Et n'en serons pas mieux vétues,/Toujours serons pauvres et nues/Et toujours faim et soif aurons;/]amais tant gagner ne saurons/Que mieux en ayons a manger./Du pain en avons sans changer/Au matin peu et au soir moins;/Car de l'ouvrage de nos mains/N'aura chacune pour son vivre/Que quatre deniers de la livre,/Et de cela ne pouvons pas/Assez avoir viande et draps;/Car qui gagne dans sa semaine/Vingt sous n'est mié hors de peine.../Et nous somes en grand misére,/Mais s'enrichit de nos salaires/Ce-lui pour qui nous travaillons;/Des nuits grand'partie veillons/Et tout le jour pour y gagner. /On nous menace de rouer/Nos membres, quand nous reposons./Aussi reposer nous n'osons.»)

Las mujeres se hallan de igual modo en el centro de una lucha aparentemente menos dramática. Son el objeto de la rivalidad masculina de las diferentes clases sociales. Esos juegos divertidos entre machos y hembras son, sin embargo, una de las más ásperas expresiones de la lucha de clases. El desprecio de las mujeres hacia los hombres de una determinada categoría social es una de las heridas más dolorosas que éstos pueden recibir. Quizá parezca extraño ver a los clérigos tomar parte en el conflicto. No obstante, el cura, el monje, libertino y lleno de éxitos, es uno de los personajes más habituales de los cuentos populares.

La poesía lírica canta, en fin, con frecuencia en las pastorelas el amor de los caballeros por las pastoras. En la realidad, tales empeños no terminan siempre felizmente. El conde poeta Thibaud de Champagne confiesa, en verso, que dos campesinos le hicieron poner pies en polvorosa cuando se disponía a levantar las faldas de una pastora.

La lucha de clases en el Occidente medieval se duplica, como es sabido, por las enconadas rivalidades en el interior de las clases. Los conflictos entre feudales, prolongación de las luchas de clan, las guerras procedentes de la *faida* germánica, forma medieval de la *vendetta* señorial, llenan la historia y la literatura. Esas enemistades violentas y colectivas, esos «odios sempiternos», «esas viejas rencillas perfectamente atizadas» son, por lo demás, privilegios de clase. En las lizas de los torneos, en pleno campo, en los asedios de los cas-

tillos, las confrontaciones entre las familias feudales pueblan la historia medieval.

A pesar de sus pretensiones, la clase señorial no tiene el patrimonio exclusivo de tales conflictos. En el seno de la sociedad urbana, las familias burguesas se entregan, solas o animando partidos, a luchas sin cuartel por el liderazgo del patriciado o por el dominio de la ciudad. No es extraño que Italia, urbanizada más pronto, haya sido el principal teatro de esas rivalidades ciudadanas y burguesas. En 1216, una serie de *vendettas* oponen en Florencia a dos grupos de familias, a dos *consorterie,* la de los Fifanti-Amidei y la de los Buondelmonte. Por una ruptura de promesa matrimonial, afrenta tanto más cruel para los Fifanti-Amidei cuanto que el prometido Buondelmonte no se presenta el día en que toda la *consorteria* de la prometida le espera en traje de boda en el Ponte Vecchio, el traidor cae asesinado cuando, algún tiempo después, se dirige a la catedral para casarse con otra. Al insertarse este hecho en la lucha entre los dos candidatos al imperio, Otón de Brunswick y Federico Hohenstaufen, que degenera pronto en una lucha entre el emperador y el papa, la rivalidad de las dos familias florentinas se convierte en la lucha entre güelfos y gibelinos.

Quizá menos frecuente, pero bastante notable es la actitud individual de miembros de las clases superiores que, por interés, idealismo o, en el caso de clérigos pobres, toma de conciencia de una solidaridad mayor con los pobres que con los clérigos, se lleva a cabo la lucha a lado de los revolucionarios de las categorías inferiores y, a veces, se les dota de los jefes instruidos que ellos no tienen. Esos «traidores» a su clase se hallan entre el clero o entre la burguesía pero, sólo excepcionalmente, entre la nobleza. En 1327, los «diez mil» villanos y ciudadanos pobres que marchan contra los monjes de Bury St. Edmunds van capitaneados por dos sacerdotes que portan los estandartes de los rebeldes. Misterioso personaje es Enrique de Dinant, ese tribuno de Lieja de los años 1253-1255, ese patricio que lleva al populacho al asalto del patriciado. Fernand Vercauteren, siguiendo el ejemplo de los cronistas del siglo XIII, ve en él a un ambicioso que se sirve del pueblo y de su descontento para tratar de convertirse en un nuevo Catilina. Pero sólo conocemos a esos agitadores populares a través de sus enemigos. Jean d'Outremeuse nos dice de Enrique de Dinant que «hacía levantar al pueblo contra su señor y contra los clérigos y que no había dificultad para creerle... Era un hombre de buena cuna, culto y picaro, pero fue tan falso, traidor y ambicioso que no valía nada por la envidia que tenía de cada uno». Desconfiemos de estos juicios que cuelgan a quienes se rebelan la etiqueta de envidiosos. *Invidia,* la envidia es, según los moralistas (clérigos), según los manuales de confesores, el gran pecado de los campesinos, de los pobres. Este diagnóstico hecho por los intér-

pretes de los poderosos, con frecuencia sólo sirve para silenciar la revuelta de los oprimidos, la indignación de los justos. A todos los grandes jefes de las grandes revoluciones del siglo XIV, a un Jacobo y a un Felipe van Artevelde, a un Esteban Marcel se les tachará de «envidiosos».

Al margen de estos casos individuales, cabe preguntarse si dos potencias no han escapado —por definición— a la lucha de clases, manteniéndose fuera de ella y buscando la manera de apaciguarla: la Iglesia y la realeza. La Iglesia, de acuerdo con el ideal cristiano, estaba llamada a mantener igualada la balanza entre pobres y ricos, campesinos y señores, más aún, a hacer de contrapeso a la debilidad de los pobres mediante su apoyo y a hacer reinar la armonía social, a la cual, en el esquema tripartito de la sociedad, había dado su bendición.

Es cierto que, en el ámbito de la caridad, en la lucha contra el hambre, su acción nunca fue menospreciable; es cierto también que su rivalidad con la clase militar la inclinó a veces a obrar en favor los campesinos o de los ciudadanos contra el adversario común y que animó de manera especial los movimientos de paz beneficiosos para todas las víctimas de la violencia feudal. Pero sus reiteradas declaraciones de arbitraje imparcial entre débiles y fuertes apenas pueden disimular el hecho de que, la mayoría de las veces, eligiera concretamente tomar el partido de los opresores. Inmersa en el siglo, integrada en un grupo social privilegiado que ella misma había transformado en orden, es decir sacralizado, por la gracia de Dios, se veía naturalmente inclinada a decantarse por la parte en la que ella se hallaba de hecho.

Conviene señalar que los campesinos se mostraron sobre todo hostiles contra los señores eclesiásticos, probablemente porque la distancia entre el ideal que profesaban y su comportamiento debía excitar de manera especial su cólera y, sin duda alguna, porque al estar mejor llevados los archivos y las cuentas monásticas, los señores eclesiásticos obtenían con mayor seguridad, gracias al derecho apoyado en sus actas y sus censos, las exacciones que los señores laicos les arrancaban de ordinario por la violencia.

Parece justo dar la razón a la autocrítica de aquel dignatario eclesiástico anónimo —confundido por error con san Bernardo— que exclamaba en el siglo XII: «No, no puedo decirlo sin derramar lágrimas, nosotros los jefes de la Iglesia somos más tímidos que los toscos discípulos de Cristo en la época de la Iglesia naciente. Negamos y callamos la verdad por temor a los seculares; ¡negamos a Cristo, a la verdad misma! Cuando el raptor cae sobre el pobre, nos negamos a socorrerlo. Cuando un señor atormenta al pupilo o a la

viuda, no nos oponemos. ¡Cristo está en la cruz y nosotros sólo guardamos silencio!».

La posición y la actitud de la realeza no carecen de analogía con las de la Iglesia. Por otro lado, las dos se prestaron con frecuencia un mutuo apoyo en la lucha común, cuya consigna se dirigía contra las tiranías individuales, la defensa del interés general y la protección de débiles contra poderosos.

La realeza aprovechó hasta el máximo todas las armas que la estructura social le proporcionaba: obligar a todos los señores a que le prestasen el homenaje ligio o feudal; negarse a prestar homenaje por las tierras que tenía en feudo, con el fin de afirmar que estaba no solamente en la cumbre, sino por encima de toda jerarquía feudal; hacerse reconocer un derecho de protección —«reconocimiento» o «patronazgo»— sobre numerosos establecimientos eclesiásticos; imponerse en el mayor número posible de contratos de «paridad», que hacían de los reyes los copartícipes en señorías situadas fuera del dominio real y en regiones donde su influencia era débil; cristalizar en beneficio suyo el ideal de fidelidad que era la esencia de la moral y de la sensibilidad feudales. Al mismo tiempo, buscó siempre sustraerse al control de los señores. Haciendo hereditaria la corona, amplió el dominio real, impuso en todas partes a sus oficiales (funcionarios), trató de sustituir las huestes, contribuciones y jurisdicciones feudales por un ejército nacional, una fiscalidad de Estado y una justicia centralizada. Es significativo que los campesinos quisieran ponerse bajo la protección real, aunque se hallara más alejada que la de los señores del país. También es cierto que las capas inferiores, sobre todo campesinas, cifraron con frecuencia sus esperanzas en la persona del rey de quien esperaban que les librase de la tiranía señorial. San Luis cuenta con emoción a Joinville la actitud del pueblo respecto a él con motivo de una revuelta de barones durante su minoría de edad: «Y el santo rey me contó que, estando en Montlhéry, ni él ni su madre se atrevían a volver a París hasta que los habitantes de París viniesen a buscarlos con las armas. Y me contó que desde Montlhéry hasta París, los caminos estaban llenos de gentes armadas y sin armas y que todos le aclamaban, rogando a Nuestro Señor que le diese buena y larga vida y le defendiese y guardase contra sus enemigos». Ese mito real tendrá una larga vida. Sobrevivirá —hasta las explosiones finales, como las de 1642-1649 en Inglaterra y de 1792-1793 en Francia— a todas las experiencias en que la realeza demostró que, al enfrentarse a un peligro grave de subversión de la sociedad, también ella se volvía hacia su campo natural, el de los feudales, con quienes compartía intereses y prejuicios. Bajo Felipe Augusto, los campesinos de la aldea de Vernon se rebelaron contra su señor, el cabildo de Notre-Dame de París, y se negaron a pagar el censo. Enviaron una

delegación al rey, quien dio la razón a los canónigos y espetó a los delegados de los campesinos: «¡Maldito sea el cabildo si no os manda al estercolero!» *(in unam latrinam).*

Pero el rey se encuentra a veces solo frente a las clases sociales. Lejos de dominarlas, se siente amenazado por cada una de ellas. Exterior a la sociedad feudal, teme que ésta le aniquile. Tal fue la pesadilla de Enrique I de Inglaterra, según la crónica de Juan de Worcester. Cuando el rey estaba en Normandía en 1130 tuvo una triple visión. Vio primero cómo una multitud de campesinos asediaba su cama con sus instrumentos de trabajo, rechinando los dientes y acosándolo mientras le obligaban a oír sus quejas. Después, una multitud de caballeros, vestidos con sus corazas, protegida la cabeza con el yelmo, armados con lanzas, dardos y flechas le amenazaban con darle muerte. Por último, una asamblea de arzobispos, obispos, abades, decanos y priores asediaban su lecho, con sus báculos levantados contra él.

«He aquí, gime el cronista, lo que asustaba a un rey vestido de púrpura, cuya palabra, según dice Salomón, debe aterrorizar como el rugido de un león.» Ese león al que ridiculiza precisamente Renart, en el *Román,* y con él a toda la majestad monárquica. Los reyes, a pesar de su prestigio, siempre fueron un poco extraños al mundo medieval.

También hubo en el Occidente medieval otras comunidades, además de las que acabamos de evocar, comunidades que se solapaban más o menos a las clases sociales y a las que la Iglesia favorecía especialmente, al ver en ellas un medio de diluir la lucha de clases.

Eran las cofradías, cuyos orígenes son mal conocidos y cuya relación con las corporaciones está bastante oscura. Mientras éstas tienen un significado profesional, aquéllas debieron ser casi exclusivamente religiosas.

Tales son las cofradías de las vírgenes y de las viudas, a las que la Iglesia tiene en particular estima. Una obra de espiritualidad muy en boga en los siglos XII y XIII el *Espejo de vírgenes (Speculum virginum),* compara los frutos de la virginidad, de la viudedad y del matrimonio. Una miniatura célebre ilustra la comparación: las mujeres casadas no recogen más de treinta veces la simiente (cifra ya mítica para la Edad Media), mientras que las viudas la recogen sesenta veces y las vírgenes cien.[2] Sin embargo, más que formar catego-

2. Véase pág. 301 de este libro.

rías intersociales, las vírgenes tienden a confundirse sobre todo con las monjas de clausura, y las viudas con la muchedumbre de pobres en ese tiempo en que la falta de un hombre que ganara el pan hacía caer en la miseria a la mayoría de aquellas que no podían o no querían volver a casarse.

Más vividas debieron ser las clases de edad, no aquellas que los clérigos transponían en las categorías teóricas y literarias de las edades de la vida, sino aquellas que se integraban en tradiciones concretas, características en las civilizaciones tradicionales, las sociedades militares y las sociedades campesinas. Entre esas clases separadas por la edad, una representaba en particular una realidad estructurada y eficaz: la clase de los jóvenes, la misma que, en las sociedades primitivas, corresponde a los adolescentes, que han recibido conjuntamente la iniciación. En efecto, era un aprendizaje y una verdadera iniciación lo que tenían que pasar los jóvenes de la Edad Media. Pero también en este aspecto reaparecen las estructuras sociales, encuadrando esta estratificación en otro orden. Los jóvenes son distintos entre los guerreros y entre los campesinos. El aprendizaje de los primeros es el de las armas, del combate feudal, que termina por la iniciación de la armadura, mediante la cual se entra en la clase: la caballería. Para los campesinos es el ciclo de las fiestas folclóricas de primavera que, entre san Jorge (23 de abril) y san Juan (24 de junio), se revelan a los jóvenes de la aldea los ritos destinados a asegurar la prosperidad económica de la comunidad, ritos con frecuencia constituidos por cabalgatas o ejecutados a caballo (se las encuentra en el ciclo iconográfico de los trabajos de los meses en abril o en mayo) y que terminan con la prueba del salto por encima de las hogueras de la fiesta de San Juan. La ciudad condujo con frecuencia a la ruptura de esas tradiciones y de las solidaridades que eran su base. No obstante, quedaron residuos de ellas: la iniciación de los jóvenes escolares y estudiantes —los «novatos»— , destinada a hacerles perder su carácter salvaje, campesino (¿existe una relación entre el «Jacques» que designa en Francia el campesino de finales de la Edad Media y el nombre de Zak —Jak— dado en Polonia al novato universitario?), o la de los jóvenes aprendices en el curso del período anterior a su calificación como maestros en el oficio y, más particularmente, de la Gran Vuelta que debían realizar, o la que los jóvenes pasantes recibían en las curias.

Parece que, en contraposición, la clase de los viejos —los «ancianos» de las sociedades tradicionales— no ha desempeñado un papel importante en la cristiandad medieval, sociedad de gentes que mueren jóvenes, de guerreros y campesinos que valen únicamente en la época de su plena fortaleza física, de clérigos dirigidos por obispos y por papas a quienes, dejando aparte los escandalosos adolescentes del siglo X —Juan XI sube al trono de San Pedro en

el 931 a los veintiún años y Juan XII, en el 954, a los dieciséis—, se elige en plena juventud (Inocencio III, en 1198, a los 35 años aproximadamente). La sociedad medieval ignoró la gerontocracia. Todo lo más, su sensibilidad se pudo conmover ante los imponentes ancianos de barba blanca —como se les ve en los pórticos de las iglesias, ancianos del Apocalipsis y profetas, ante los que describe la literatura, como Carlomagno, el viejo emperador «de barba blanca», o ante los ermitaños, tal como se imaginan y representan, patriarcas medievales de longevidad impresionante.[3]

También hay que pensar en la importancia de las relaciones que se entablaban en ciertos centros de la vida social, en relación más o menos estrecha con la estructura de las clases sociales y la diversidad de los géneros de vida.

El primero de esos centros está animado por el clero: es la iglesia, centro de la vida parroquial. La iglesia, en la Edad Media, no es sólo un hogar de vida espiritual común —muy importante por otro lado, puesto que en él se forman, en torno a los temas de propaganda de la Iglesia, mentalidades y sensibilidades—, sino también un lugar de asamblea. Se celebran en ella reuniones, sus campanas llaman a la gente en caso de peligro, sobre todo de incendio. En ella tienen lugar conversaciones, juegos, mercados. La iglesia, a pesar de los esfuerzos del clero y de los concilios por limitarla a su papel de casa de Dios, es un centro social de múltiples funciones, comparable a la mezquita musulmana.

Así como la sociedad parroquial es el microcosmos organizado por la Iglesia, la sociedad castrense integra la célula social formada por los señores en sus castillos. En ella se agrupan jóvenes hijos de vasallos, enviados allí para servir al señor y llevar a cabo su aprendizaje militar —ocasionalmente para servir de rehenes—, los domésticos señoriales y toda la parafernalia de gentes destinadas a satisfacer las necesidades de diversión y de prestigio de los feudales. Ambigua posición la de estos ministriles, troveros y trovadores, obligados a cantar las alabanzas y los valores esenciales de sus empleadores, estrechamente dependientes de los salarios y de los favores de sus amos; con frecuencia deseosos, lográndolo alguna vez, de convertirse a su vez en señores —es el caso del *Minnesanger* que llega a caballero y logra el derecho a usar escudo de armas (el famoso manuscrito de Heidelberg, cuyas miniaturas

3. Rolf Sprandel está llevando a cabo en Wurzburgo una investigación sobre las actitudes frente a la edad en el Medioevo.

representan a los *Minnesanger* y sus blasones, dan testimonio de esta promoción por el noble arte de la poesía lírica)—, pero también con frecuencia lacerados por su posición de artistas dependientes de los caprichos de un guerrero, intelectuales animados de ideales opuestos a los de la casa feudal, dispuestos siempre a convertirse en acusadores de sus amos. Las producciones literarias y artísticas del medio castrense son muy a menudo un testimonio más o menos oculto de oposición a la sociedad feudal.

Los medios populares cuentan con otros centros de reunión. En el campo, el molino, al que el campesino debe llevar su grano, hacer cola hasta que le llega su turno y esperar después su harina, es un lugar de reunión. Es fácil imaginar que allí se comentaban con frecuencia las innovaciones rurales, que desde allí se difundían, y que las revueltas campesinas también se fraguaban allí. Hay dos hechos que nos demuestran la importancia del molino como centro de reunión de los campesinos. En primer lugar, los estatutos de las órdenes religiosas del siglo XII prevén que los monjes vayan a ellos a pedir limosna. En segundo lugar, las prostitutas pululan por sus alrededores hasta el punto que san Bernardo, dispuesto a anteponer la moral al interés económico, incita a los monjes a destruir esos centros de vicio.

En la ciudad, los burgueses tienen sus mercados, sus salas de reunión, como la de la corporación de los *Marchands de l'eau,* que agrupa a los comerciantes parisienses más importantes y que con tanta razón se ha llamado el *Parloir aux Bourgeois* («Locutorio de los burgueses»).

En la ciudad y en la aldea, el gran centro social es la taberna. Puesto que se trata en general de una taberna «banal», perteneciente al señor, y puesto que el vino o la cerveza que allí se beben son, la mayoría de las veces, proporcionados o tasados por él, el señor fomenta su asistencia. El cura, por el contrario, lanza vituperios contra ese centro de vicio en el que se da libre curso a los juegos de azar y a la borrachera y donde se hace la competencia a las reuniones parroquiales, a los sermones, a los oficios religiosos. Recuérdese la taberna cuya algarabía ahogaba la voz del dominico a quien escuchaba san Luis.[4] La taberna no sólo reúne a los hombres de la aldea o del barrio —ése es otro cuadro de solidaridades urbanas que adquirirá tanta importancia a finales de la Edad Media, lo mismo que la calle, donde se agrupan los hombres de una misma procedencia geográfica o de un mismo oficio—, sino que desempeña además, con frecuencia, en la persona del tabernero, el papel de banco de préstamos y acoge a los extranjeros dado que, la mayoría de las veces, es al mismo tiempo un albergue. De ese modo, la taberna es un nudo

4. Véase pág. 260 de este libro.

esencial en la red de relaciones. Desde ella se difunden las noticias portadoras de realidades lejanas, las leyendas, los mitos. Las conversaciones que en ella se mantienen forjan las mentalidades. Y como la bebida calienta los espíritus, la taberna contribuye poderosamente a dar a la sociedad medieval ese tono apasionado, esas embriagueces que hacen fermentar y estallar la violencia interior.

A veces se ha dicho que la fe religiosa es la que ha proporcionado a ciertas revueltas sociales el cemento y el ideal que necesitaban sus reivindicaciones materiales. La forma suprema de los movimientos revolucionarios habría sido la herejía. No cabe duda de que las herejías medievales fueron adoptadas más o menos conscientemente sobre todo por categorías sociales descontentas de su suerte. Incluso en el caso de una participación activa por parte de la nobleza meridional en la primera fase de la cruzada de los albigenses al lado de los herejes, se ha podido poner de relieve la importancia de sus quejas respecto de la Iglesia que, al aumentar los impedimentos por consanguinidad para el matrimonio, favorecía la fragmentación de los dominios de la aristocracia laica, que caían así más fácilmente en sus manos. Ante todo es cierto que muchos movimientos heréticos, al condenar a la sociedad terrestre y especialmente a la Iglesia, contenían un fermento revolucionario muy poderoso. Eso es lo que ocurre con el catarismo, con la ideología más difusa del joaquinismo, con los diversos milenarismos, cuyos aspectos subversivos ya hemos subrayado. Sin embargo, las herejías han reunido coaliciones sociales heterogéneas, en el interior de las cuales las divergencias de clase han debilitado la eficacia del movimiento. En el catarismo —en cualquier caso bajo su forma albigense—, cabría distinguir entre una fase nobiliaria en la que la aristocracia es la dirigente, una fase burguesa, en la que comerciantes, notarios y notables de las ciudades dominan el movimiento, abandonado por la nobleza después de la cruzada y del tratado de París, a finales del siglo XIII y, en fin, una fase formada por secuelas de aspecto más abiertamente democrático, en la que los artesanos de los pueblos, montañeses y pastores pirenaicos continúan casi solos la lucha.

Además, las consignas propiamente religiosas de las herejías hacen desvanecerse, finalmente, el contenido social de esos movimientos. Su programa revolucionario degenera en anarquismo milenarista que adopta utopías como soluciones terrestres. El nihilismo, que apunta de modo especial al trabajo, más duramente condenado por numerosos herejes que por cualquier otro

—el perfecto cátaro no debe trabajar—, paraliza la eficacia social de las revueltas acogidas bajo el signo de la religión. Las herejías fueron la forma más aguda de la enajenación ideológica.

Pero esas herejías resultaban peligrosas para la Iglesia y para el orden feudal. Por esa razón se persiguió a los herejes y se les rechazó hacia los espacios de exclusión de la sociedad que, durante los siglos XII y XIII, gracias al impulso de la Iglesia, se fueron delimitando cada vez más. Bajo la influencia de los canonistas, en el momento en que se establece la Inquisición, la herejía queda definida como un crimen de «lesa majestad», un atentado al «bien público de la Iglesia», al «buen orden de la sociedad cristiana». Así lo hace en su *Summa* (hacia 1188) Huguccio, el más importante decretista de ese instante decisivo.

A la vez que a los herejes, se pone también en el índice, se acosa y se acorrala a los judíos (el IV concilio de Letrán, en 1215, les impone la obligación de llevar una insignia distintiva, la rueda) y a los leprosos (las leproserías se multiplican después del III concilio de Letrán, en 1179).

Sin embargo, ese tiempo es también aquel en que se admite en la sociedad cristiana a ciertas categorías de parias. La alta Edad Media había multiplicado los oficios sospechosos. La barbarización había permitido resucitar los tabúes atávicos: tabú de la sangre, que se dirige contra los carniceros, los verdugos, los cirujanos e incluso los soldados; tabú de la impureza, de la suciedad, que alcanza a los bataneros, los tintoreros, los cocineros, las lavanderas (Juan de Garlande, a comienzos del siglo XIII, recuerda la aversión de las mujeres hacia los obreros textiles de «uñas azules» que desempeñaron, junto con los carniceros, un papel de primer orden en las revueltas del siglo XIV); tabú del dinero que, como hemos visto, se explica por la actitud de una sociedad en la que predomina la economía natural. A tales tabúes, los invasores germánicos añaden el desprecio del guerrero por parte de los trabajadores, y el cristianismo su desconfianza frente a las actividades seculares, prohibidas en todo caso a los clérigos y, por ello, cargadas de un peso de oprobio que recae sobre los laicos que las ejercen.

Sin embargo, bajo la presión de la evolución económica y social que trae consigo la división del trabajo, la promoción de los oficios, la justificación de Marta frente a María, de la viuda activa que, en los pórticos de las catedrales góticas, hace honorablemente pareja con la vida contemplativa, el número de las ocupaciones ilícitas o despreciadas se reduce casi a nada. El franciscano

Berthold de Regensburg, en el siglo XIII, incluye todos los «estados del mundo» en la «familia de Cristo», con la sola excepción de los judíos, juglares y vagabundos, que forman la «familia del diablo».

Pero esta cristiandad, que se ha integrado ya a la sociedad nueva nacida del progreso de los siglos XI-XII, que ha llegado a su «frontera», se muestra aún más despiadada con los que no quieren doblegarse al orden establecido o con los que no quiere admitir en él. Su actitud, por lo demás, sigue siendo ambigua frente a esos parias. Parece detestarlos y a la vez los admira, los teme con una mezcla de atracción y de terror. Los mantiene a distancia, pero fija esa distancia de manera que quede lo bastante próxima como para tenerlos a su alcance. Lo que ella denomina su caridad para con ellos se parece mucho a la actitud del gato que juega con el ratón. Así sucede con las leproserías, que deben hallarse situadas a «un tiro de piedra de la ciudad» para poder ejercer con los leprosos «la caridad fraterna». La sociedad medieval necesita esos parías, apartados porque son peligrosos, pero visibles porque, mediante los cuidados que les dispensa, se crea una buena conciencia y, más aún, proyecta y fija en ellos, mágicamente, todos los males que aleja de sí. Leprosos, por ejemplo, que tanto están en el mundo como fuera de él, como aquellos a los que el rey Marc entregó a la culpable Isolda, en la terrible narración de Berul, ante la cual retrocedió el tierno y cortés Thomas:

«Pues bien, cien leprosos, deformados, con la carne roída y blanquecina, llegados sobre sus muletas al castañeteo de las carracas, se amontonaban ante la pira y, bajo sus párpados hinchados, sus ojos ensangrentados gozaban del espectáculo.

»Yvain, el más repugnante de los enfermos, llamó al rey con voz aguda: —Señor, quieres tirar a tu mujer a ese brasero; eso es muy justo, pero demasiado rápido. Ese gran fuego pronto la quemará, ese fuerte viento pronto dispersará sus cenizas. Y cuando esta llama se apague su pena habrá terminado. ¿Quieres que te muestre un castigo peor, de tal forma que pueda seguir viviendo, pero con gran deshonor, y siempre deseando la muerte? Dilo, rey, ¿lo quieres?

»E1 rey contestó:

»— Sí, que viva, pero con gran deshonor y peor que la muerte. A quien me enseñe tal suplicio lo tendré en mayor estima.

»— Señor, te diré, pues, brevemente lo que pienso. Ved, tengo aquí a cien compañeros. Danos a Isolda y que nos sea común. El mal activa nuestros deseos. Dala a los leprosos. Jamás señora habrá tenido peor fin. Mira, nuestros harapos están pegados a nuestras llagas que rezuman. Ella que, junto a ti, gozaba de ricas telas forradas de cibelina, de joyas, de salas adorna-

das de mármol, que disfrutaba de buenos vinos, del honor, de la alegría, cuando vea la corte de sus leprosos, cuando tenga que entrar en nuestros tugurios hediondos y acostarse con nosotros, ¡entonces, Isolda la bella, la rubia, reconocerá su pecado y se lamentará por no poder morir en ese hermoso fuego de espinos!

»E1 rey al oírlo se levanta y permanece en pie durante un largo rato. Al fin se precipita hacia la reina y la toma por la mano. Ella grita: —¡Señor, por piedad, quemadme, esto no, quemadme!

»E1 rey la levanta, Yvain la toma y los cien enfermos se apelotonan en torno a ella. Al oírlos gritar y chillar, todos se derriten de piedad; pero Yvain está gozoso; Isolda se va, Yvain se la lleva. Fuera de la ciudad desciende el asqueroso cortejo.»

Arrastrada por su nuevo ideal de trabajo, la cristiandad expulsa incluso a los ociosos, ya sean voluntarios u obligados. Lanza a los caminos a ese mundo de tarados, de enfermos, de parados que van a mezclarse con la turbamulta de los vagabundos. Frente a todos esos desgraciados, a los que identifica con Cristo, actúa como frente a Cristo fascinante y aterrador. Es sintomático que cuando alguien quiere vivir verdaderamente como Cristo, por ejemplo san Francisco de Asís, no solamente se mezcla con los parias, sino que no quiere ser más que uno de ellos. El mismo se presenta como un pobre, un extranjero, un juglar, el «juglar de Dios». ¿Cómo no iba a ser esto un escándalo?

Los cristianos mantienen con los judíos, a lo largo de toda la Edad Media, un diálogo que entrecortan con persecuciones y matanzas. El judío usurero, es decir, el prestamista irreemplazable, es odioso pero a la vez necesario y útil. Judíos y cristianos discuten sobre todo en torno a la Biblia. Las conferencias públicas y las reuniones privadas son incesantes entre clérigos y rabinos. A finales del siglo XI, Gilberto Crispín, abad de Westminster, relata en una obra de mucho éxito su controversia teológica con un judío procedente de Maguncia. A mediados del siglo XII, Andrés de Saint-Victor, preocupado por renovar la exégesis bíblica, consulta a los rabinos. San Luis relata a Joinville una discusión entre clérigos y judíos en el monasterio de Cluny aunque, por cierto, desaprueba esa clase de reuniones. «El rey añadió: "Nadie debe, si no es un buen clérigo, disputar con ellos; en cuanto a los laicos, cuando oyen hablar mal de la ley cristiana, no deben defenderla de otro modo que clavando la espada en el vientre tanto como pueda entrar".»

Ciertos príncipes, abades, papas y, sobre todo, ciertos emperadores alemanes protegen a los judíos. No obstante, después del siglo XI, el antijudaísmo se exagera y, en el siglo XIII, se transforma en antisemitismo. Con la primera cruzada las persecuciones se incrementan. Así, en Worms y en Maguncia: «El

enemigo del género humano no tardó, relatan los *Anales sajones,* en sembrar cizaña mezclada con el grano, en suscitar pseudoprofetas, en mezclar falsos hermanos y mujeres desvergonzadas con el ejército de Cristo. Mediante su hipocresía, mediante sus mentiras, mediante sus corrupciones impías turbaron el ejército del Señor... Les pareció conveniente vengar a Cristo en la cabeza de los paganos y de los judíos. Por eso mataron a novecientos judíos en la ciudad de Maguncia, sin perdonar a las mujeres ni a los niños... Causaba lástima ver grandes montones de cadáveres que se sacaban de la ciudad de Maguncia en carretas».

Con la segunda cruzada, en 1146, surge la primera acusación de muerte ritual, es decir, del asesinato de un niño cristiano, cuya sangre se tenía que incorporar al pan ázimo, y de profanación de la hostia, crimen aún mayor a los ojos de la Iglesia, puesto que se considerará como un deicidio. Las falsas acusaciones no cesarán en delante de proporcionar a los cristianos chivos expiatorios en tiempos de descontento o de calamidad. En algunos lugares, con motivo de la gran peste de 1348, los judíos, acusados de haber envenenado los pozos, fueron degollados. Sin embargo, la gran causa de la segregación de los judíos estriba en la evolución económica y la doble formación del mundo feudal y del mundo urbano. No se puede admitir a los judíos en los sistemas sociales —vasallaje y comunas— a que da lugar esta evolución. No se puede prestar homenaje a un judío, ni intercambiar un juramento con él. De este modo los judíos se hallan poco a poco excluidos de la posesión e incluso de la concesión de la tierra, lo mismo que de los oficios, comprendido el comercio. No les quedan más que las formas marginales o ilícitas del comercio y de la usura.

Sin embargo, habrá que esperar al concilio de Trento y a la Contrarreforma para que la Iglesia instituya y preconice los guetos, las juderías. En la época de la gran recesión del siglo XVII y del absolutismo monárquico se instaurará el «gran encierro», cuya historia ha analizado Michel Foucault en lo que atañe a los locos. Locos que la Edad Media trató también de manera ambigua. A veces son casi unos inspirados y, el bufón del señor, que será el loco del rey, se convierte en un consejero. En la sociedad campesina, el tonto del pueblo es un fetiche para la comunidad. En el juego *de la feuillée,* el *dervés,* el joven campesino loco, saca la moraleja del relato. Se observa incluso que se realiza un cierto esfuerzo para distinguir diversas categorías de locos: los «furiosos» y los «frenéticos», que son enfermos a los que se puede pensar en curar o, más bien, en encerrarlos en hospitales especiales [nosocomios] de los que uno de los primeros fue el hospital de Bethléem o Bedlam, en Londres, construido a finales del siglo XIII; los «melancólicos» cuya extravagancia puede ser también física, ligada a los malos humores, pero que tienen más nece-

sidad del cura que del médico; y, por último, la gran masa de los posesos a quienes sólo el exorcismo puede liberar de su temible huésped.

Muchos de esos posesos se confunden fácilmente con los hechiceros. Ahora bien, nuestra Edad Media no es la gran época de la brujería, que se retrasará hasta el período de los siglos XIV-XVIII. Entre los herejes y los posesos, los brujos encuentran difícilmente un lugar. Se dirá que son los herederos, cada vez más escasos, de los brujos paganos, de los adivinadores campesinos de la suerte a quienes los penitenciales de la alta Edad Media persiguen en el marco de la evangelización rural. Por otra parte, en estos penitenciales es donde se inspiran Réginon de Prüm para su Canon (hacia el 900) y Burchard de Worms para su Decreto (hacia el 1010). Se ven en ellos lechuzas o lamias, monstruos fabulosos, especie de vampiros, y los lobos-duende (que en alemán se los conoce por *Werenwulf,* dice Burchard, lo cual viene a subrayar el carácter popular de tales creencias y de los personajes vinculados a ellas). Mundo de la campiña salvaje, sobre el que la Iglesia no ejerce más que una influencia muy limitada y se mantiene prudente a la hora de sus incursiones. ¿No acepta acaso que un duende haya venido a velar sobre la cabeza del rey anglosajón san Edmundo decapitado por los vikingos?

Sin embargo, a partir del siglo XIII, la razón de Estado, apoyada en el renacimiento del derecho romano, desencadena la caza de brujas. Nada tiene de extraño ver a los soberanos más «estatistas» entregarse a ella con todo el empeño.

Los papas, que ven en los brujos, lo mismo que en los herejes, rebeldes de «lesa majestad», turbadores del orden cristiano, figuran entre los primeros en perseguirlos. Ya en 1270, un manual de inquisidores, la *Summa de officio Inquisitionis,* dedica un capítulo especial a los «augures e idólatras» culpables de organizar el «culto a los demonios».

Federico II, siguiendo a Azón de Bolonia que, en su *Summa super Codicem* (hacia el 1220), declara a los *malefici* reos de pena capital, persigue a los brujos, y el dux Jacopo Tiepolo dicta contra ellos un estatuto en 1232.

Pero el más encarnizado en perseguirlos, el más acérrimo en acusar de brujería a sus enemigos fue Felipe el Hermoso, en cuyo reinado se llevaron a cabo un cierto número de procesos donde la razón moderna de Estado quedó de manifiesto de la forma más monstruosa: vilipendio de los acusados, extracción de confesiones por cualquier medio y, sobre todo, aplicación del método de la amalgama, con el que se acusaba a los inculpados, en desordenada confusión, de todos los delitos posibles: rebelión contra el príncipe, impiedad, brujería, desenfreno y, sobre todo, sodomía.

Se acaba de esbozar la historia de la sodomía medieval. En los siglos XI y XII hay poetas que elogian a la antigua el amor de los jóvenes mancebos, y los textos monásticos dan a entender de vez en cuando que el medio clerical masculino probablemente no fue insensible al amor socrático. La alta Edad Media parece haber sido indulgente con una auténtica *gay society.* Pero en el siglo XIII se asiste a la denuncia de la sodomía —herencia de los tabúes sexuales judíos, en completa oposición con la ética grecorromana— como el más abominable de todos los crímenes y, a través de un aristotelismo curiosamente sacado a la luz, se sitúa el pecado «contra naturaleza» en la cumbre de la jerarquía de los vicios. No obstante, como ocurre con los bastardos, despreciados cuando son de baja extracción y tratados como hijos legítimos en las familias principescas, a los homosexuales de alto rango (como los reyes de Inglaterra Guillermo el Rojo y Eduardo II) jamás se les molestará. Por lo demás, parece que si los juicios son cada vez más severos, en la práctica, la represión de la homosexualidad no fue muy rigurosa.

En cualquier caso, la sodomía fue uno de los principales crímenes atribuidos a los templarios, víctimas del más famoso proceso montado por Felipe el Hermoso y sus consejeros. La lectura de las actas del proceso de los templarios pone de manifiesto que el rey de Francia y su círculo habían establecido, a comienzos del siglo XIV, un sistema de represión judicial que no tiene nada que envidiar a los más célebres procesos de nuestra época.

Se montaron procesos similares contra el obispo de Troyes, Guichard, acusado de haber tratado de dar muerte a la reina y a otras personas de la corte de Felipe el Hermoso mediante maleficios sobre una estatuilla de cera, llevados a cabo con la colaboración de un hechicero, y también contra el papa Bonifacio VIII, sospechoso de haberse desembarazado más discretamente de su desdichado predecesor Celestino V.

La confinación de los leprosos se produjo también en esta época, pero la coyuntura de la lepra, sin duda por razones biológicas, no es la misma que la de la brujería. La lepra, sin desaparecer por completo, retrocede de manera considerable en Occidente a partir del siglo XIV. En cambio, se encuentra en su apogeo en los siglos XII-XIII. Las leproserías se multiplican entonces (la toponimia ha conservado su recuerdo: por ejemplo, en Francia, las leproserías, los arrabales bautizados con el nombre de *La Madeleine,* los villorrios y aldeas que recuerdan el término *mésel,* sinónimo de leproso, etc.). Luis VIII lega mediante testamento, en 1227, cien sueldos a cada una de las dos mil leproserías del reino de Francia. El tercer concilio de Letrán, en 1179, en el que se autoriza la construcción de capillas y de cementerios en el interior de las leproserías, contribuirá a hacer de ellas mundos cerrados, de los cuales no pueden salir los le-

prosos más que haciendo el vacío ante ellos mediante el ruido de una carraca que deben hacer resonar sin tregua, al igual que los judíos, al enarbolar su rueda, hacen que los buenos cristianos se aparten. No obstante, el ritual de la «separación» de los leprosos, que se generalizará durante los siglos XVI y XVII, y que se efectúa en el curso de una ceremonia en la que el obispo, por medio de gestos simbólicos, separa al leproso de la sociedad y hace de él un muerto para el mundo (a veces incluso debe bajar a una tumba), es aún raro en la Edad Media, incluso desde el punto de vista jurídico, ya que el leproso conserva los derechos de una persona sana, excepto en Normandía y en la región de Beauvais.

A pesar de todo, un número considerable de prohibiciones pesan sobre los leprosos y ellos constituyen también el chivo expiatorio preferido en tiempos de calamidad. Después de la gran hambruna de 1315-1318, los judíos y los leprosos fueron perseguidos en toda Francia y declarados sospechosos de haber envenenado pozos y fuentes. Felipe V, digno hijo de Felipe el Hermoso, hizo que se levantaran procesos contra los leprosos de Francia y, tras arrancar sus confesiones por medio de la tortura, a muchos de ellos se les condenó a la hoguera.

Los ladrones ilustres, lo mismo que los bastardos y los pederastas nobles, nada tienen que temer. Pueden continuar ejerciendo sus funciones y vivir entre la gente honrada. Así Balduino IV, rey de Jerusalén, Raúl, conde de Vermandois y Ricardo, aquel terrible abad de Saint-Albans que hizo pavimentar su locutorio con las piedras de molino arrebatadas a sus campesinos.

También los enfermos, sobre todo los lisiados, forman parte de los excluidos. En ese mundo donde la enfermedad y la discapacidad se consideran signos externos del pecado, quienes se ven afectados por ellas son malditos de Dios y, por lo tanto, de los hombres. La Iglesia los acoge de forma provisional —el tiempo de estancia en los hospitales es, por lo general, muy corto— y alimenta esporádicamente —los días de fiesta— a alguno de ellos. Para los demás, su único recurso es la mendicidad y la errancia. Pobre, enfermo y vagabundo son casi sinónimos en la Edad Media; los hospitales se hallan situados frecuentemente cerca de los puentes y de los pasos de la montaña, esos lugares de tránsito obligado para los vagabundos. Guy de Chauliac, al describir la actitud de los cristianos con motivo de la peste negra de 1348, dice que en ciertos lugares se acusaba del azote a los judíos, a quienes luego se degollaba; en otros, a los pobres y mutilados *(pauperes et truncati),* a quienes se expulsaba. La Iglesia se negaba a ordenar sacerdotes a quienes padecieran algún achaque. Aún en 1346, por ejemplo, Juan de Hubant, fundador en París del Colegio del Ave María, excluye de las becas a los adolescentes que tengan «una deformidad corporal».

El excluido por excelencia de la sociedad medieval es el extranjero. La cristiandad medieval, sociedad primitiva y cerrada, rechaza a ese intruso que no pertenece a las comunidades conocidas, a ese portador de lo desconocido y de la inquietud. San Luis se preocupa de ellos en sus *Établissements,* en el capítulo «del hombre extranjero», y lo define como el «hombre desconocido en las tierras». En un estatuto de Goslar, en 1219, se meten en un mismo saco «histriones, juglares y extranjeros». El extranjero es aquel que no es un hombre fiel, un hombre sujeto, aquel que no ha jurado obediencia a nadie, el que, en la sociedad feudal, «carece de reconocimiento».

Por eso la cristiandad medieval ponía de relieve alguna de sus lacras; ciudades y campiñas, en las cercanías de los castillos, lejos de ocultar sus lugares y sus instrumentos de represión, los ponían más bien de manifiesto: la horca sobre la gran rueda a la salida de las ciudades o al pie del castillo, la picota en el mercado, en el patio o delante de la iglesia y, sobre todo, la cárcel, cuya presencia era el signo externo del poder judicial supremo, de la alta justicia, del rango social más elevado. Nada tiene de extraño el hecho de que la iconografía medieval en las ilustraciones de la Biblia, en las historias de los mártires y de los santos, representara preferentemente las cárceles; en él se ocultaba una realidad, una amenaza, una pesadilla siempre presente en el mundo medieval.

A quienes la sociedad medieval no podía atar o encerrar los abandonaba en los caminos. Enfermos y vagabundos erraban de una parte a otra solos, en grupos, en filas, mezclados a los peregrinos y a los mercaderes. Los más vigorosos y los más desesperados engrosaban el ejército de bandidos apostados en los bosques.

Capítulo 4

Mentalidades, sensibilidades, actitudes (siglos X-XIll)

Lo que domina la mentalidad y la sensibilidad del hombre medieval, lo que determina lo esencial de sus actitudes es el sentimiento de inseguridad. Inseguridad material y moral para las que, según la Iglesia, como hemos visto, sólo hay un remedio: apoyarse en la solidaridad del grupo, de las comunidades de las que se forma parte, y evitar la ruptura de esta solidaridad por ambición o por fracaso. Inseguridad fundamental que se centra, en definitiva, en la vida futura, que no se le asegura a nadie, y que las buenas obras y la buena conducta jamás garantizan por completo. El peligro de condenación eterna, con la colaboración del diablo, es tan grande y las posibilidades de salvación tan escasas que el miedo prevalece necesariamente a la esperanza. El predicador franciscano Berthold de Regensburg, en el siglo XIII, ignorando el nuevo purgatorio, afirma que la posibilidad de condenación se halla en una proporción de 100.000 a 1; la imagen habitual para calcular la proporción de los elegidos y de los condenados es la del pequeño grupo de Noé y su familia frente a la humanidad aniquilada en masa por el diluvio. En efecto, las calamidades naturales constituyen para los hombres de la Edad Media la imagen y la medida de las realidades espirituales, y el historiador se siente inclinado a decir que el rendimiento de la vida moral parecía a la humanidad me-

dieval tan escaso como el rendimiento de la agricultura. Así las mentalidades, las sensibilidades y las actitudes vienen impuestas, sobre todo, por la necesidad de asegurarse.

En primer lugar, apoyarse en el pasado, en los predecesores. Así como el Antiguo Testamento prefigura y fundamenta el Nuevo, los antiguos justifican a los modernos. Ningún avance es seguro si no está garantizado por un precedente en el pasado. Entre esas garantías hay algunas privilegiadas: las autoridades. Es evidente que el recurso a las autoridades halla su coronación en la teología, ciencia suprema. Y dado que fundamenta toda la vida espiritual e intelectual, este recurso ha de estar sometido a una estricta reglamentación. La autoridad suprema es la Escritura, a la cual se añaden los escritos de los Padres de la Iglesia. Ahora bien, esta autoridad general se materializa en citas que se convierten con la práctica en las opiniones «auténticas» y, finalmente, en las «autoridades» mismas. Al ser estas autoridades difíciles y oscuras con frecuencia, se esclarecen mediante las glosas que, a su vez, deben proceder de un «autor auténtico». Incluso muchas veces las glosas llegan a sustituir el texto original. De todos los florilegios que transmiten los datos de la actividad intelectual de la Edad Media, las antologías de glosas son las que más se consultan y las que más se saquean. El saber es un mosaico de citas o de «flores» que en el siglo XII se llaman «sentencias». Las sumas de sentencias son recopilaciones de autoridades.

No cabe duda de que quienes utilizan esas autoridades las fuerzan hasta el punto de que no puedan poner en grandes aprietos a las opiniones personales. Alain de Lille (Alano de Lila), en una frase que llegará a ser proverbial, declara que «la autoridad tiene una nariz de cera que se puede deformar en todos los sentidos». Tampoco cabe duda de que los intelectuales de la Edad Media acogerán como autoridades a autores inesperados: filósofos paganos y árabes. El mismo Alain de Lille afirma que se ha de recurrir a las autoridades de los filósofos «gentiles» para avergonzar a los cristianos. En el siglo XII, los árabes estarán tan de moda que Abelardo de Bath reconocerá maliciosamente que ha atribuido a los árabes muchos pensamientos personales con el fin de que sus lectores los admitieran más fácilmente, lo que, subrayémoslo, nos exige ser prudentes a la hora de juzgar la influencia de los árabes, exagerada por algunos, sobre el pensamiento cristiano medieval. La referencia a los árabes no ha sido con frecuencia más que una transigencia con la moda, la máscara publicitaria de un pensamiento original. A pesar de todo, lo cierto es que

la referencia al pasado es como algo obligatorio en la Edad Media. La innovación es un pecado. A la Iglesia misma le falta tiempo para condenar las *novitates.* Ése es el caso del progreso técnico y el del intelectual. Los inventos son inmorales. Lo peor de todo es que el respetable «argumento de tradición», cuyo valor es inmejorable cuando se trata de «un consenso unánime de testimonios a través de los siglos», ha sido en muchas ocasiones objeto de una práctica discutible. «En este aspecto, escribe el padre Chenu, la mayor parte de las veces se recurre a un autor y se aporta un texto fuera de su contexto espacial y temporal sin preocuparse lo más mínimo por el historial que hay que tener presente.»

El peso de las autoridades antiguas no oprime exclusivamente el ámbito intelectual, sino que se deja sentir en todos los aspectos de la vida. Por otro lado, es la marca de una sociedad tradicional y campesina donde la verdad consiste en el secreto transmitido de generación en generación, legado por un «sabio» a quien él ha juzgado digno de ese depósito, difundido por tradición oral más bien que por escrito. Un monje anotó en un manuscrito de Adhémar de Chabannes esta continuidad en la que se basa el valor de una cultura transmitida por tradición: «Teodoro el monje y el abad Adriano enseñaron a Aldhelm el arte de la gramática, Aldhelm instruyó a Beda, Beda (mediante Egberto) instruyó a Alcuino, éste instruyó a Rábano [Mauro] y a Esmaragdo. éste a Teodulfo; después del cual vinieron Heiric, Hucbald, Remi, este último con numerosos discípulos».

Las autoridades gobiernan también la vida moral. La ética medieval se enseña, se predica a golpe de anécdotas estereotipadas que ilustran una lección y a las que los moralistas y los predicadores recurren una y otra vez sin desfallecer. Las colecciones de *exempla* contienen la monótona cadena de la literatura moral de la Edad Media. En una primera lectura, esas anécdotas edificantes pueden resultar incluso agradables y, al comienzo, se apoyan a veces en un hecho real; pero halladas cien veces por doquier, nos revelan esa técnica de la repetición que no es más que la transposición a la vida intelectual y espiritual de aquella voluntad de abolición del tiempo y del cambio, de aquella inercia que parece haber absorbido una gran parte de la energía mental de los hombres del Medioevo. He aquí un *exemplum,* entre otros, cuya formación nos ha revelado Astrik L. Gabriel: la anécdota del estudiante inconstante, del «hijo de la inconstancia» que comete el grave pecado, el gran error de querer cambiar de estado. El *exemplum* se encuentra por vez primera en un tratado escrito entre 1230 y 1240 por un clérigo inglés, el *De disciplina scolarium* que, bien entendido, comienza por atribuirlo a una autoridad de las más incontestables, al mismísimo Boecio. Después, más o menos ador-

nada, con diversas variantes, la historia de este estudiante que pasa por el clero, el comercio, la agricultura, la caballería, el derecho, el matrimonio, la astronomía —pretexto para satirizar los «estados del mundo»— se halla por doquier. Así, de manera cómica, en ciertas traducciones francesas llevadas a cabo en el siglo XIV del *De consolatione philosophiae* de Boecio insertan los traductores el *exemplum* basándose en que el autor se lo atribuye al mismo. Lo mismo se puede hallar en los numerosos cuentos populares consagrados a los «estados del mundo». Y otro tanto sucede en diversos comentarios, ya sean de Boecio, o bien del *De disciplina scolarium.* La palma corresponde, en definitiva, al dominico inglés Nicolás Trivet (muerto hacia el 1328), que reproduce la anécdota en los comentarios que escribió de ambas obras y que, además, se preocupa de darnos la moraleja de la historia al citar el proverbio popular «piedra que rueda no cría musgo», *non fit hirsutus lapis per loca volutus.* Con los proverbios, sobre los que falta aún el estudio fundamental que nos permitiría acceder al fondo mismo de la mentalidad medieval, se llega al nivel esencial de la cultura folclórica. En esta sociedad campesina basada en la tradición, el proverbio desempeña un papel primordial. Ahora bien, ¿hasta qué punto se trata de la elaboración inteligente de una cultura popular y en qué medida es, por el contrario, el eco popular de una propaganda de las clases dominantes?

Como es natural, el peso del pasado adquiere todo su valor en el marco esencial de la sociedad medieval, el de las estructuras feudales.

En efecto, la costumbre es la base del derecho y de la práctica feudales. Los juristas la definen como «un uso jurídico nacido de la repetición de actos públicos y pacíficos que, durante un largo período de tiempo, nadie ha contradicho». En esta definición clásica de Francois Olivier-Martin hay una palabra sobre la que vale la pena reflexionar: «pacíficos», puesto que la costumbre no es más que el derecho establecido por una fuerza que ha sido capaz de reducir al silencio durante un tiempo suficientemente largo la contestación. Ante esto se puede calcular el alcance revolucionario de la famosa frase de Gregorio VII «El Señor no ha dicho: Mi nombre es Costumbre». Pero muchos años después del papa reformador, la costumbre continúa rigiendo la sociedad. Se halla anclada en la inmemorialidad, identificada con lo que se remonta lo más lejos posible en la memoria colectiva. La prueba verdadera, en la época feudal, es la existencia «desde toda la eternidad». Por ejemplo podemos ver en el conflicto que enfrentó en 1252 a los siervos del cabildo de Notre-Dame de París, en Orly, a los canónigos cómo proceden las partes para probar su derecho. A los campesinos que pretenden no tener obligación de pagar el censo al cabildo, los canónigos replican procediendo a

realizar una encuesta entre las gentes bien informadas, a las que se interroga *de fama,* esto es, sobre lo que dice la tradición. Se pregunta también a uno de los hombres más ancianos de la región, un tal Simón, «alcalde» de Corbreuse, de más de setenta años de edad, «viejo y enfermo». Simón declara que, según la *fama,* el cabildo puede censar a sus hombres y que así lo ha hecho «desde una época inmemorial», *a tempore a quo non exstat memoria.* Otro testigo, el arcediano Juan, antiguo canónigo, dice haber visto en el cabildo «viejos rollos» donde constaba por escrito que los canónigos tenían derecho a censar a los hombres de Orly. Asimismo había oído decir a los más viejos que el uso existía «desde la más remota antigüedad», *a longe retroactis temporibus,* y que el cabildo daba fe a esos rollos «en vista de la antigüedad de la escritura», *sicut adhibetur ancientie scripture.*

A la prueba de autoridad, es decir, a la antigüedad demostrada, se añade la prueba del milagro. En efecto, lo que arrastra la adhesión de los espíritus medievales no es lo que se puede observar y probar mediante una ley natural, mediante un mecanismo regularmente repetido. Al contrario, es lo extraordinario, lo sobrenatural o, en todo caso, lo anormal. La ciencia misma toma por objeto con mayor interés lo excepcional, los *mirabilia,* los prodigios. Terremotos, cometas, eclipses, ésos son los temas dignos de admiración y de estudio. El arte y la ciencia del Medioevo acceden al hombre mediante el extraño rodeo de los monstruos.

No hay duda de que la prueba del milagro define ante todo a los seres de suyo extraordinarios, los santos. La creencia popular y la doctrina de la Iglesia coinciden en este punto. Cuando, a finales del siglo XII, el papado comienza a reservarse la canonización de los santos, hasta entonces designados la mayoría de las veces mediante la *vox populi,* incluye los milagros en el número de las condiciones obligatorias con que debe contar el candidato a la canonización. Y cuando, a principios del siglo XIV, quedan reglamentados los procesos de canonización, los expedientes deben contener capítulos especiales dedicados a relatar los milagros del presunto santo, los *capitula miraculorum.* Pero los milagros no se limitan a los que Dios obra por mediación de los santos.

Pueden producirse en la vida de cada uno o, más bien, en los momentos críticos de todos aquellos que, por una razón u otra, han merecido gozar de esas intervenciones sobrenaturales.

Los beneficiarios privilegiados de esas manifestaciones milagrosas son los héroes. Así es como un ángel pone fin al duelo de Roldan y de Olivier en la

gesta de *Girard de Vienne.* En la *Canción de Roldan,* Dios detiene el sol; en el *Pélerinage de Charlemagne,* confiere a los proceres la fuerza sobrehumana que les permite llevar a cabo las proezas de las que temerariamente se han vanagloriado en sus *gabs* o juegos de imaginación. Pero incluso los seres más sencillos pueden obtener el privilegio de un milagro y, lo que es más, incluso los mayores pecadores si son devotos. La fidelidad a Dios, a la Virgen o a un santo, imitación de la del vasallo al señor, puede salvar más fácilmente que una vida ejemplar.

Una obra célebre de comienzos del siglo XIII, *Los milagros de la Virgen,* de Gautier de Coincy, nos presenta la compasión de María hacia sus fieles. Sostiene con sus manos durante tres días a un ladrón ahorcado por sus fechorías, pero que nunca había dejado de invocarla antes de ir a robar. Resucita a un monje que se ahoga cuando regresa de visitar a su amante, pero que recitaba sus maitines en el momento de caer al agua. Libera clandestinamente de su carga a una abadesa encinta que sentía hacia ella una piedad muy grande.

Pero la prueba suprema de la verdad mediante el milagro es el Juicio de Dios. «Dios está del lado del derecho» es la bella fórmula que legitima una de las más bárbaras costumbres de la Edad Media. Claro está que, para que las probabilidades no sean demasiado desiguales en el plano terrestre, se autoriza a los débiles, sobre todo a las mujeres, para que un campeón las reemplace —hay profesionales al respecto, a quienes los moralistas condenan como los peores mercenarios— y soporte la prueba en su lugar.

Una vez más, lo que justifica aquí la ordalía es una noción completamente formalista del bien. Así es como, en la gesta de *Ami et Amile,* los dos amigos que se parecen tanto como si fueran gemelos, Ami toma en un duelo judicial el lugar de Amile, culpable de la falta que se le reprocha, porque él es inocente de la falta que se reprocha a su compañero y, de este modo, triunfa del adversario.

En Tierra Santa, según la *Canción de Jerusalén,* un clérigo llamado Pedro pretendió que san Andrés le había revelado el lugar en que se hallaba enterrada la lanza que había traspasado el costado de Jesús en la cruz. Las excavaciones que se llevaron a cabo permitieron encontrar, efectivamente, una lanza. Para saber si la lanza era auténtica, es decir, si el clérigo había dicho la verdad, se le sometió a la ordalía del fuego.

El clérigo murió a causa de las heridas al cabo de cinco días. Sin embargo se estimó que había soportado victoriosamente la prueba y que la lanza era legítima. Si se habían quemado sus piernas era porque había dudado en un principio de la verdad de su visión.

Recuérdese igualmente la prueba de Isolda.

«Se acercó a la hoguera, pálida y vacilante. Todos guardaron silencio: el hierro estaba al rojo. Metió entonces el brazo desnudo en las brasas, cogió la barra de hierro y caminó nueve pasos llevándola; después, habiéndola arrojado, extendió los brazos en cruz, con las palmas abiertas. Y todos pudieren ver que su carne estaba más sana que una manzana en el árbol. De todos los pechos subió entonces hacia Dios un grito de alabanza.»

Basta pensar en la etimología de la palabra «símbolo» para comprender el lugar que ocupaba el pensamiento simbólico no sólo en la teología, la literatura y el arte del Occidente medieval, sino también en todo su bagaje mental. El *symbolon* era entre los griegos un signo de reconocimiento representado por las dos mitades de un objeto repartidas entre dos personas. El símbolo es un signo de contrato, es la referencia a una unidad perdida, recuerda y tiende hacia una realidad superior y oculta. Ahora bien, en el pensamiento medieval, «a cada objeto material se le consideraba como la figuración de alguna cosa que se correspondía con él en un plano más elevado, por lo que, de este modo, se convertía en su símbolo». El simbolismo era universal, y pensar era un perpetuo descubrimiento de significados ocultos, una constante «hierofanía». El mundo oculto era un mundo sagrado y el pensamiento simbólico no era más que la forma elaborada, filtrada, en el plano de los doctos, del pensamiento mágico en el que estaba inmersa la mentalidad común. No cabe duda de que los amuletos, filtros, fórmulas mágicas, cuyo uso y comercio estaban muy extendidos, no son más que los aspectos más vulgares de estas creencias y de estas prácticas. Pero para la masa, las reliquias, los sacramentos y las oraciones eran los equivalentes autorizados. Se trataba siempre de hallar las llaves capaces de abrir el mundo oculto, el mundo verdadero y eterno, aquel donde uno podía salvarse. Los actos de devoción eran actos simbólicos mediante los cuales se pretendía hacerse reconocer por Dios y obligarle a mantener el contrato cerrado con él. Las fórmulas de donación en las que los donantes hacían alusión a su deseo de salvar de este modo su alma ponían de manifiesto este mercado mágico que hacía de Dios el obligado del donante y le obligaban a salvarle. Del mismo modo, el pensamiento consistía en encontrar las llaves que pudieran abrir las puertas del mundo de las ideas.

El simbolismo medieval comenzaba en el plano de las palabras. Nombrar una cosa era ya explicarla. Ya lo había dicho Isidoro de Sevilla y, después de

él, la etimología florece en la Edad Media como una ciencia fundamental. Nombrar las cosas supone el conocimiento y la toma de posesión de las mismas, de sus realidades. En medicina, el diagnóstico es ya curación, puesto que se ha pronunciado el nombre de la enfermedad. Cuando el obispo o el inquisidor han podido declarar «hereje» a un sospechoso, lo esencial ya está hecho, se ha interpelado al enemigo, se le ha desenmascarado. Las *res* y las *verba* no se oponen, las unas son símbolos de las otras. Si el lenguaje es para los intelectuales de la Edad Media un velo de la realidad, es también la llave, el instrumento adecuado de esa realidad. «La lengua, dice Alain de Lille, es la mano fiel del espíritu», y para Dante la palabra es un signo total que descubre la razón y el sentido: *rationales signum et sensuale.*

Se comprende así la importancia del debate que desde el siglo XI hasta finales de la Edad Media opone a casi todos los pensadores en torno a la naturaleza exacta de las relaciones entre las *verba* y las *res,* hasta el punto de que los historiadores tradicionales del pensamiento han llegado incluso a reducir la historia intelectual de la Edad Media a una confrontación entre «realistas» y «nominalistas», güelfos y gibelinos del pensamiento medieval. Es la «querella de los universales». El estudio de las palabras y del lenguaje, el *trivium:* gramática, retórica y dialéctica, primer ciclo de las siete artes liberales, es el fundamento de toda la pedagogía medieval. La base de toda enseñanza, hasta finales del siglo XII por lo menos, es la gramática. A través de ella se llaga a todas las demás ciencias, especialmente a la ética, que se superpone a las artes liberales y las corona en cierto modo. La gramática es una ciencia polivalente, no solamente porque, a través del comentario de los autores, permite tratar todos los temas, sino porque, gracias a las palabras, nos conduce al sentido oculto del que ellas son la clave. En Chartres, el célebre maestro Bernardo de Chartres basa también toda su enseñanza en la gramática. Estos maestros no hacen sino seguir o recuperar una tradición que se remonta a la Antigüedad, legada por san Agustín y Marciano Capella al Medioevo. En la exégesis escrituraria de los cuatro sentidos, si algunos creen, siguiendo a san Pablo, que la letra puede matar y que el espíritu vivifica, la mayoría de los exégetas medievales ven en la *littera* una introducción al *sensus.*

La naturaleza es el gran depósito de los símbolos. Los elementos de los diferentes órdenes naturales son los árboles de este bosque de símbolos. Minerales, vegetales y animales son todos simbólicos, aunque la tradición se contente con señalar tan sólo algunos. Entre los minerales, las piedras preciosas, que despiertan la sensibilidad al color y evocan los mitos de riqueza; entre los vegetales, las plantas y las flores citadas en la Biblia; entre los animales, las bestias exóticas, legendarias y monstruosas que halagan el gusto

medieval por lo extravagante. Lapidarios, florados y bestiarios, donde se hallan catalogados y explicados esos símbolos, ocupan un lugar privilegiado en la biblioteca ideal de la Edad Media.

Piedras y flores unen a su sentido simbólico sus virtudes benéficas o nefastas. Las piedras amarillas o verdes, por la homeopatía del color, curan la ictericia y las enfermedades del hígado; las rojas, las hemorragias y los flujos de sangre. El sardonio rojo simboliza a Cristo derramando su sangre en la cruz por la humanidad; el berilo transparente atravesado por los rayos del sol simboliza al cristiano iluminado por Cristo. Los florarios son parecidos a los herbarios; introducen en el pensamiento medieval el mundo de los «simples», recetas de buena ama de casa y secretos de las herboristerías monásticas. El racimo de uvas es Cristo que ha dado su sangre por la humanidad en una imagen simbolizada por la prensa mística. La Virgen está representada por el olivo, la azucena, el lirio de los valles, la violeta, la rosa. San Bernardo subraya que la Virgen también está simbolizada tanto por la rosa blanca, que significa su virginidad, como por la rosa roja, que pone de manifiesto su caridad. La centaurea, cuyo tallo es cuadrangular, cura las cuartanas, mientras que la manzana es el símbolo del mal y la mandragora es afrodisíaca y demoníaca: cuando se arranca, grita y, quien la oye, muere o se vuelve loco. En ambos casos la etimología resulta esclarecedora para los hombres de la Edad Media: la manzana viene del latín *malum,* que quiere decir el mal, y la mandragora es el dragón humano (en inglés *mandrake).*

El mundo animal es, sobre todo, el universo del mal. El avestruz, que pone sus huevos en la arena y se olvida de incubarlos, es la imagen del pecador que olvida sus deberes para con Dios; el macho cabrío es el símbolo de la lujuria; el escorpión, que pica con su cola, es la encarnación de la falsedad y, especialmente, del pueblo judío. El simbolismo del perro se orienta en dos direcciones encontradas: la tradición antigua, que hace de él una representación de la impureza, y la tendencia de la sociedad feudal a rehabilitarlo como animal noble, indispensable compañero del señor en la caza, símbolo de la fidelidad, suprema virtud feudal. Pero los animales fabulosos son todos satánicos, verdaderas imágenes del diablo: áspid, basilisco, dragón, grifo. El león y el unicornio son ambiguos. Son símbolos de la fuerza y de la pureza, pero pueden serlo también de la violencia y de la hipocresía. El unicornio, por lo demás, se idealiza a finales de la Edad Media en que se pone de moda e inmortaliza la serie de tapices de *La dama del unicornio.*

El simbolismo medieval ha encontrado un campo de aplicación especialmente dilatado en la riquísima liturgia cristiana, sobre todo en la interpretación de la misma arquitectura religiosa. Honorio de Autun nos ha explicado

el sentido de los dos tipos principales de plantas de iglesia. En los dos casos —la planta redonda y la planta en cruz— se trata de una imagen de la perfección. Que la iglesia redonda sea la imagen de la perfección circular es algo que se entiende sin dificultad. Pero hay que observar que la planta en cruz no es sólo la figuración de la crucifixión de Cristo. Es, sobre todo, la forma *ad quadratum,* basada en el cuadrado que representa los cuatro puntos cardinales y resume el universo. En ambos casos la iglesia es un microcosmos.

Entre los aspectos más esenciales del simbolismo medieval, el de los números desempeñó un papel capital: como estructura del pensamiento, fue uno de los principios directores de la arquitectura. La belleza procede de la proporción, de la armonía, de ahí la preeminencia de la música como ciencia del número. «Conocer la música, dice Thomas de York, es conocer el orden de todas las cosas.» El arquitecto, según Guillermo de Passavant, obispo de Mans desde 1145 a 1187, es un «compositor». Salomón dijo al Señor: *Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti* (Sabiduría, 11,21) («Todo lo has dispuesto según la medida, el número y el peso»). El número es la medida de las cosas. Como la palabra, el número encadena a la realidad. «Crear los números, dice Thierry de Chartres, es crear las cosas.» Y el arte, que es la imitación de la naturaleza y de la creación, debe tomar el número como regla. En Cluny, el inspirador de la gran iglesia del abad Hugo, comenzada en el 1088 (Cluny III), el monje Gunzo, al que una miniatura nos muestra viendo en sueños cómo los santos Pablo, Pedro y Esteban le trazaban con cuerdas el plano de la futura iglesia, es un músico reputado, *psalmista praecipuus.* El número simbólico que habría resumido en Cluny todos los simbolismos numéricos empleados en la construcción del edificio es el 153, el número de peces de la pesca milagrosa.

Algunos tratados inéditos del siglo XII muestran que el simbolismo de los números conoció en la época románica una boga mayor de lo que se piensa. Victorinos y cistercienses descuellan en este juego que se toman muy en serio. En un tratado editado en la *Patrología latina,* Hugo de San Víctor, al exponer los datos numéricos simbólicos según las Escrituras, explica el significado de las desigualdades entre los números. Véase partiendo de los de los siete días del Génesis (o más bien de los seis días en que Dios actuó: *Hexaemeron):* 7>6 es el reposo tras el trabajo, 8>7 es la eternidad tras la vida terrestre (se vuelve a encontrar el 8 en el octógono de Aquisgrán, de san Vitale de Rávena, del Santo Sepulcro, de la Jerusalén celeste); o bien a partir de 10, que es la imagen de la perfección, 9<10 es la falta de perfección y ll>10 la desmesura. El cisterciense Eudes de Morímond, muerto en 1161, reanuda en sus *Analytica numerorum* las especulaciones numéricas de san Jerónimo. Este, en su libelo

contra Joviniano, opúsculo en favor de la virginidad que tendrá un gran éxito en el siglo XII, «siglo antimatrimonial» (quizá como remedio al crecimiento demográfico), explica el simbolismo de las cifras 30, 60 y 100 aplicadas a los estados del matrimonio, la viudez y la virginidad. Para representar el 30, los extremos del pulgar y del índice se juntan suavemente, es el matrimonio. Para figurar el 60, el pulgar está inclinado y como sometido al índice que le rodea, es la imagen de la viuda cuya continencia reprime el recuerdo de las voluptuosidades pasadas o que se curva bajo su velo. Finalmente, para formar el 100, los dedos representan una corona virginal. Sobre esta pendiente, Eudes de Morimond expone el simbolismo de los dedos. El auricular o meñique, que prepara los oídos para escuchar, simboliza la fe y la buena voluntad; el anular, la penitencia; el medio o corazón, la caridad; el índice, la razón demostrativa; el pulgar, la divinidad. Evidentemente, todo esto sólo se comprende si se piensa que las gentes de la Edad Media calculaban con los dedos y que el cálculo digital era la base de esas interpretaciones simbólicas, lo mismo que las proporciones quedaban determinadas por medidas «naturales»: longitud del paso o del antebrazo, el palmo, la superficie labrada en una jornada, etc. Las más altas especulaciones quedaban vinculadas a los gestos más humildes. A través de estos ejemplos se aprecia que resulta difícil distinguir en el bagaje mental del hombre medieval lo abstracto de lo concreto. Claude Lévi-Straus ha rechazado con justicia la «pretendida ineptitud de los "primitivos" para el pensamiento abstracto». Por el contrario, el espíritu medieval presenta una inclinación hacia la abstracción o, más precisamente, hacia una visión del mundo que descansa sobre relaciones abstractas. Así, al color rosado se le considera especialmente bello porque es una mezcla de blanco y de rojo, colores excelentes que simbolizan, como se ha visto, la pureza y la caridad. A la inversa, se sienten aflorar las imágenes concretas tras las nociones abstractas. Siguiendo a Isidoro de Sevilla, los clérigos medievales piensan que *pulcher* viene de *pelle rubens,* por lo cual es bueno tener la piel sonrosada, ya que se percibe la palpitación de la sangre que fluye por debajo, principio de nobleza, tabú líquido, principio esencial en todo caso.

A decir verdad, esta imbricación de lo concreto y de lo abstracto constituye el fondo mismo de la estructura de las mentalidades y de las sensibilidades medievales. Una misma pasión, una misma necesidad hace oscilar entre el deseo de encontrar lo abstracto verdadero detrás de lo concreto sensible, y el esfuerzo por hacer aparecer esta realidad oculta bajo una forma perceptible mediante los sentidos. Tampoco es seguro que la tendencia abstracta sea cosa preferentemente de la capa erudita, intelectual de los clérigos, mientras que la tendencia concreta se hallaría preferentemente en los

medios incultos, para caracterizar de este modo el sentido de lo abstracto y el de lo concreto a los *litterati* por una parte y a los *illiterati* por otra. Cabe preguntarse, por ejemplo, si en los símbolos maléficos la masa medieval no muestra más bien la tendencia a percibir en primer lugar un principio malo que los clérigos después le presentan bajo las apariencias concretas del diablo y sus encarnaciones. Se concibe el éxito popular de una herejía como la del catarismo, variedad del maniqueísmo, que reemplaza a Dios y a Satán por un principio del bien y otro del mal. Lo mismo sucede con el arte de la Edad Media que, más allá de las tradiciones estéticas indígenas o esteparias que lo inspiran, manifiesta que las tendencias «no figurativas» son más «primitivas» que las otras.

Cuando se trata del gusto por el color y el prestigio de lo físico, tendencias fundamentales de la sensibilidad medieval, cabe preguntarse qué es lo que más seducía a los hombres del Medioevo, si el atractivo sensible o la noción abstracta que se oculta tras las apariencias: la energía luminosa y la fuerza.

El gusto de la Edad Media por los colores vivos es bien conocido. Es un gusto «bárbaro»: cabujones insertos en las tapas de la encuademación, orfebrerías rutilantes, policromía de las esculturas, pinturas cubriendo las paredes de las iglesias y de las casas de los potentados, magia coloreada de las vidrieras. La Edad Media casi incolora que se admira hoy en día es el producto de la destrucción del tiempo y del gusto anacrónico de nuestros contemporáneos. Pero tras esa fantasmagoría coloreada está el miedo de la noche, la búsqueda de la luz, que es salvación.

Progreso técnico y moral parecen orientarse hacia una domesticación creciente de la luz. El muro de las iglesias góticas se vacía y deja entrar torrentes de luz coloreada por las vidrieras. El vidrio plano hace su tímida aparición en las casas a partir del siglo XIII; la ciencia del siglo XIII, con un Grosseteste, un Witelo y otros, escruta la luz, pone la óptica en el primer plano de sus preocupaciones y, en el campo técnico, concede la claridad a los ojos fatigados o enfermos inventando las lentes en las postrimerías del siglo. El arco iris llama la atención de los sabios: es luz coloreada, análisis natural, capricho de la naturaleza. Satisface a la vez las tendencias tradicionales y las nuevas orientaciones del espíritu científico medieval. Detrás de todo esto está lo que se ha llamado la «metafísica medieval de la luz», digamos de forma más general y más modesta la búsqueda de seguridad luminosa. La belleza es luz,

tranquiliza, es signo de nobleza. El santo medieval es un ejemplo a este respecto: «El santo es un ser de luz». El *Elucidarium* precisa que en el Juicio final los santos resucitarán con cuerpos de diversos colores, según sean mártires, confesores o vírgenes. Pensemos en el olor de santidad, simbólico, pero real para las gentes de la Edad Media. En Bolonia, la noche del 23 al 24 de mayo de 1233, con motivo de la canonización de santo Domingo de Guzmán, se abrió su tumba para la traslación del cuerpo en presencia de un grupo de frailes predicadores y de una delegación de nobles y de burgueses. «Ansiosos, pálidos, los frailes oran llenos de inquietud.» Cuando se hubo desclavado el féretro, un olor maravilloso envolvió a toda la asistencia.

Pero es la luz el objeto de las aspiraciones más ardientes, pues está cargada de los mayores símbolos.

«Entre todos los cuerpos, la luz física es lo mejor que existe, lo más deleitoso, lo más bello... Lo que constituye la perfección y la belleza de las cosas corporales es la luz», dice Roberto Grosseteste, y citando a san Agustín, recuerda que cuando se comprende el «nombre de belleza», hace percibir en el acto «la claridad primera». Esta claridad primera no es otra que Dios, foco luminoso e incandescente. El *Paraíso* de Dante es una marcha hacia la luz.

Guillermo de Auvernia une el número y el color para definir lo bello. «La belleza visible se define, o bien por la figura y la posición de las partes dentro de un todo, o bien por el color, o bien por ambas cosas a la vez, ya sea superpuestas, o bien considerando la relación de armonía de la una a la otra.» Grosseteste, por su parte, hace derivar de la energía fundamental de la luz tanto el color como la proporción.

Lo bello es también riqueza. Es cierto que la función económica de los tesoros —reserva para el caso de necesidad— contribuye a que los pudientes acumulen objetos preciosos. Pero no es menos cierto que el gusto estético también interviene en esta admiración por las obras y, sobre todo, quizá por los materiales raros. Los hombres de la Edad Media admiraban más la calidad de la materia prima que el trabajo del artista. Habría que estudiar desde este punto de vista los tesoros de las iglesias, los regalos que se intercambian los príncipes y los poderosos, las descripciones de los monumentos y de las ciudades. Se ha observado que el *Líber pontificalis* que describía los proyectos artísticos de los papas de la alta Edad Media estaba repleto de *gold and glitter.* Una obra anónima de mediados del siglo XII sobre las *Mirabilia Romae,* las «Maravillas de Roma» habla sobre todo de oro, de plata, de bronce, de marfil, de piedras preciosas. Un lugar común en la literatura, tanto histórica como de ficción, es la descripción, o más bien la enumeración de las riquezas de Constantinopla, la gran atracción de los cristianos de la Edad Me-

dia. En el *Pélerinage de Charlemagne,* lo que deslumhra sobre todo a los occidentales son los campanarios, las águilas, los puentes «relucientes». En los palacios, las mesas y las sillas de oro fino, las paredes cubiertas de ricas pinturas, la gran sala cuya bóveda se sostiene en un pilar de plata nielada, rodeada de cien columnas de mármol incrustado de oro.

Lo bello es lo colorido y brillante que, con frecuencia, es también lo rico. Pero lo bello es, a la vez, lo bueno. El prestigio de la belleza física es tal que la belleza es un atributo obligatorio de la santidad. Dios es primordialmente el bello Dios y los escultores góticos plasman en sus obras el ideal de los hombres de la Edad Media. Los santos medievales poseen no sólo los siete dones del alma (amistad, sabiduría, concordia, honor, poder, seguridad y alegría), sino también los siete dones del cuerpo: belleza, agilidad, fuerza, libertad, salud, gozo y longevidad. Esto ocurre incluso en los santos «intelectuales». El caso de santo Tomás de Aquino es característico. Un dominico recopilador de leyendas escribe: «Cuando santo Tomás se paseaba por los campos, el pueblo que se hallaba ocupado en las faenas agrícolas abandonaba su trabajo y corría a su encuentro admirando la imponente estatura de su cuerpo y la belleza de sus rasgos humanos; se veían impulsados hacia él mucho más por su belleza que por su santidad». En Italia del sur se le llamaba el *Bos Siciliae,* el «Buey de Sicilia». Así, este intelectual era, en primer término, para el pueblo de su tiempo, un «mozarrón».

El culto a la fuerza física se da, evidentemente, sobre todo, entre los miembros de la aristocracia militar, entre los caballeros para quienes la guerra es una pasión. El trobador Bertrán de Born, que fue, antes de hacerse monje cisterciense, el compañero de Ricardo Corazón de León, ese espejo de caballeros (Joinville relata aún con admiración: «Cuando los caballos de los sarracenos se asustaban ante un matorral, sus amos les decían: "¿Qué crees, que es el rey Ricardo de Inglaterra?" Y cuando los niños de los sarracenos se peleaban, les decían: " ¡Calla, o iré a buscar al rey Ricardo que te matará!".») ha cantado el ideal belicoso de los hombres de guerra del Medioevo:

> Bella es la joya de los escudos
> de colores rojo y de azur,
> de enseñas y gonfalones,
> de diverso colorido;
> alzar tiendas y abrigos y ricos pabellones,
> romper lanzas, agujerear escudos y cortar
> los yelmos bruñidos; dar golpes y recibir.
> Y siento gran alegría

cuando veo en el campo
alineados monturas y caballeros
armados.

Os lo digo: nada tiene para mí sabor,
ni comida, ni bebida, ni el dormir,
como lo tiene escuchar: «¡Adelante!»
de ambos lados y oír relinchar
los caballos desmontados en el bosque,
y gritar: «¡Ayuda, ayuda!»
y ver cómo caen en los fosos
grandes y pequeños en el prado,
y ver los muertos con los trozos
de la lanza en su costado y sus banderolas.

(«Belle tn'est la presse des boucliers/aux couleurs de vermeil et d'azurjd'enseignes et de gonfanonsjde diverses couleurs tretous;/tentes, abrís, riches pavillons dresser,/les lances briser, les écus trouer etfendre/les heaumes bruñís; des coups donner et recevoir./Et j'ai grande allégresse/quand je vois en campagne rangés/chevaliers et chevaux armes./Je vous le dis: rien n'a pour moi saveurjni manger, boire ou dormir, ¡autant que d'entendre crier: "En avant!"/des deux cotes, et d'entendre hennir/les chevaux démontés, en foret,/et crier: "A l'aide! A l'aide!"/et voir tomber dans les fossés/grands et petits dans la prairiejet voir les morts avec, dans le cótéjtroncons de lance et leurs fanions.»)

Joinville, al comienzo de su biografía de san Luis, distingue dos partes en la vida del rey: «La primera trata de cómo el santo rey se condujo durante toda su vida según Dios y según la Iglesia en provecho de su reino. La segunda habla de sus grandes hechos de armas y de caballería». El ideal militar es el cuerpo a cuerpo: «Sabed que fue un bello hecho de armas, pues no se tiró con arco o con ballesta, sino que se combatió cuerpo a cuerpo a golpes de maza y de espada». Esto es de lo que el caballero se envanece ante las mujeres: «El buen conde de Soissons, en este encuentro, bromeaba conmigo y me decía: "Senescal, dejemos que esa jauría siga aullando porque, ¡por la cofia de Dios (era su juramento favorito), vos y yo tenemos que hablar aún de este día en los aposentos de las damas!"».

Los «ídolos» de la gente de cualquier condición son los autores de «proezas», esos grandes hechos deportivos.

La misma ansia de proezas existe entre los clérigos, sobre todo entre los monjes. Los irlandeses enseñaron a los religiosos medievales los grandes hechos ascéticos, la embriaguez de las mortificaciones. Los santos, sucesores de

los mártires de los primeros tiempos, son los «atletas de Cristo». Sus proezas también son ante todo físicas. En fin, el arte será también búsqueda de la proeza: minuciosidad en el detalle de los objetos o desmesura en la construcción, cada vez más rebuscada, cada vez más alta, cada vez mayor. El artista gótico persigue la hazaña.

Una estructura mental que se manifiesta con frecuencia resume muy bien a la vez la visión guerrera y el simplismo dualista: es el pensamiento por oposición entre dos contrarios. Para los hombres de la Edad Media, toda la vida moral se resume en un duelo entre el bien y el mal, las virtudes y los vicios, el alma y el cuerpo. Prudencio, en su *Psychomachia* había hecho batirse a los vicios y a las virtudes. La obra y el tema gozaron en la Edad Media de un gran éxito: las virtudes se convierten en caballeros y los vicios en monstruos.

Toda esta exaltación no era sino una búsqueda. Escapar a este mundo vano, engañoso e ingrato es, desde lo más alto a lo más humilde de la sociedad medieval, un intento permanente. Tratar de encontrar, al otro lado de la realidad terrestre mentirosa —los *integumenta,* los velos, aparecen por doquier en la literatura y en el arte medievales y el proceso intelectual o estético de la Edad Media consiste, sobre todo, en levantar los velos, revelar—, la verdad oculta, *verita ascoza sotto bella menzogna* («la verdad oculta bajo una bella mentira») (Dante, *Convivio,* II, 1), tal es la mayor preocupación en la Edad Media.

De ahí el recurso constante a los mediadores del olvido, a los creadores de evasión. Afrodisíacos y excitantes, filtros de amor, especias, brebajes de donde nacen las alucinaciones, hay para todos los gustos y para todos los bolsillos. Las hechiceras de aldea las procuran a los campesinos, los comerciantes y los boticarios, a los caballeros y a los príncipes. Todos van en busca de visiones, de apariciones y, a menudo, se ven favorecidos por ellas. La Iglesia, que reprueba esos medios mágicos, recomienda otros: según ella, hay que preparar cualquier acto importante con ayunos prolongados (en general, de tres días), con prácticas ascéticas, con oraciones que hacen el vacío necesario para la venida de la inspiración, de la gracia. La vida de los hombres de la Edad Media está atormentada por los sueños. El cristianismo, durante largo tiempo, ve los sueños como algo sospechoso y condena la oniromancia. Pero, a partir del siglo XII, los sueños rompen la barrera. Sueños premonitorios, sueños reveladores, sueños instigadores son la trama misma y los estimulantes de la vida mental. Los innumerables sueños de los personajes bíblicos que

la escultura y la pintura representan a porfía se prolongan en cada hombre y en cada mujer de la cristiandad medieval. «¿De dónde vienen los sueños?», pregunta el discípulo del *Elucidarium.* «A veces de Dios, cuando se trata de una revelación del futuro, como cuando José supo por las estrellas que sería preferido a sus hermanos, o de una advertencia necesaria, como cuando el otro José supo que debía huir a Egipto. A veces del diablo, cuando se trata de una visión vergonzosa o de una incitación al mal, como leemos en la pasión de Nuestro Señor respecto de la mujer de Pilatos. A veces del hombre mismo, cuando imagina en sueños lo que ha visto, oído o pensado y obtiene como consecuencia miedo si se trata de cosas tristes, o esperanza si se trata de cosas alegres.» Todas las clases sociales sueñan. El rey de Inglaterra Enrique I ve en sueños a los tres «estados» de su pueblo sublevados contra él: el monje Gunzo recibe en sueños los datos numéricos de la reconstrucción de la iglesia de Cluny; el padre de Helmbrecht percibe en sueños las etapas de la trágica suerte de su hijo. Sueños sospechosos también, inspirados por el diablo. En la *Vie de Marie d'Oignies,* escrita por Jacobo de Vitry, el diablo se aparece a la santa y le declara: «Mi nombre es sueño. Me aparezco, en efecto, a muchos en sueños y, sobre todo, a los monjes y a los religiosos, como Lucifer; me obedecen y, bajo el efecto de mis consuelos, se dejan llevar a la exaltación y hasta llegan a creerse dignos de mantener conversaciones con los ángeles y las potencias divinas». El sueño es conocimiento. «La tercera noche Isolda soñó que sostenía en su regazo la cabeza de un jabalí, que manchaba su ropa de sangre, y conoció por ello que no volvería a ver vivo a su amigo.»

Al lado de esta mentalidad y de esta sensibilidad mágicas, surgen y se desarrollan otras estructuras, principalmente en las ciudades, donde la evolución es más rápida. Estas transformaciones, visibles ya en el siglo XII, parecen haber ganado la partida en el siglo XIII.

La primera novedad en este ámbito en el siglo XII, como ya hemos visto, es la creación de un nuevo bagaje mental por hombres a su vez «nuevos», los maestros de las escuelas urbanas, convertidos en universitarios. Este bagaje mental se forma a partir de un instrumento material, el libro. Porque no hay que llamarse a engaño. El libro universitario es completamente distinto al libro monástico. No se trata de negar que éste haya sido un instrumento de cultura. La magnífica historia de la cultura monástica basta para confirmar el papel del libro en ese sistema cultural. Pero el libro monástico, incluida su función espiritual e intelectual, es ante todo un tesoro. El libro universitario es antes que

nada un instrumento. A pesar de los esfuerzos de la técnica: escritura cursiva, menos cuidada y más rápida, multiplicación de los ejemplares por el método de la *pecia,* ausencia de miniaturas o ilustraciones hechas en serie, el libro sigue siendo caro, hasta que llegue la imprenta. Recuérdese el milagro de san Benito, en el siglo VI, salvando de hundirse en las aguas el hierro de una pala. A este milagro responde —tiempos nuevos, instrumentos nuevos— el de santo Domingo en el siglo XIII: «Un día que santo Domingo cruzaba un río, en las cercanías de Toulouse, sus libros cayeron al agua. Pero tres días después un pescador, habiendo echado su caña en ese lugar, creyó haber capturado un pesado pez y sacó del agua los libros del santo, tan bien conservados como si hubieran estado cuidadosamente guardados en un armario». No se trata, por otra parte, de que santo Domingo hubiese sucumbido a un nuevo fetichismo del libro, lo que no supieron evitar todos los universitarios. La *Leyenda áurea* [Jacobo de Vorágine] da testimonio de ello una vez más: «Como se le preguntase cuál era el libro en que había estudiado más, contestó: "¡En el libro de la caridad!"».

Por lo demás, resulta sintomático ver incluso a las órdenes mendicantes adaptarse a este nuevo papel del libro. San Francisco se siente muy receloso ante la cultura intelectual puesto que sigue considerándola un tesoro y porque el valor económico del libro le parece estar en contradicción con la práctica de la pobreza que desea para sus hermanos. Un gran personaje de la orden de los frailes predicadores [dominicos] en el siglo XIII, el cardenal Humberto de Romans, se indigna de que el libro, que ya es por entonces un objeto utilitario, no sea objeto de mayores cuidados: «Del mismo modo que los huesos que son reliquias de los santos se conservan con tanta reverencia que se envuelven en seda y se guardan entre oro y plata, es condenable que los libros, que contienen tanta santidad, se conserven con tan poco cuidado».

A decir verdad, la transformación de la función del libro no es más que un caso particular de una evolución más general, la que difunde el uso del escrito y, sobre todo, le reconoce un nuevo valor: el de prueba. La ordalía, prohibida por el cuarto concilio de Letrán en 1215, queda reemplazada poco a poco por pruebas escritas, lo que conmociona a la justicia. En las *Coutumes de Beauvaisis,* de finales del siglo XIII, Felipe de Beaumanoir, enumerando las categorías de las pruebas, pone en segundo lugar (después del conocimiento directo de la causa por el juez) la prueba «por letras», antes aun de la prueba «por prendas de batalla», es decir, el duelo judicial, sobre el que declara: «De todas las clases de pruebas, es la más peligrosa». Más aún, subraya que se ha de conceder, en el caso de la prueba por letras, la menor importancia posible —al contrario de lo que se hacía en el pasado— a los testimonios, que son mortales, «por lo cual conviene que las letras valgan por sí mismas y es de hecho el caso».

Éste es el momento en que se generaliza la redacción de las costumbres, en que se multiplican las actas, en que el derecho feudal, lo mismo que el derecho romano y el canónico, se encarna en tratados. La sociedad tradicional del oí decir, de la tradición oral, se habitúa lentamente a manejar, si no a leer lo escrito, de la misma manera que aprende a utilizar el dinero en la vida económica. Las herramientas se renuevan en todos los ámbitos. Lo mismo que las innovaciones técnicas desde el punto de vista económico, las novedades en el campo cultural no avanzan sin resistencias porque, aparte las reticencias de los medios tradicionales, se da también la oposición de las clases inferiores a la apropiación por las clases dominantes de las técnicas nuevas que, en ocasiones, refuerzan la explotación señorial. Algunas veces, el acta garantiza más los derechos del señor que los de los campesinos y se la detestará tanto como al horno o el molino «banal». Uno de los cometidos esenciales de las revueltas de los campesinos consistirá más tarde en destruir los libros de actas y de censos.

La desacralización del libro va acompañada de una «racionalización» de los métodos intelectuales y de los mecanismos mentales. No se trata de poner en tela de juicio el objeto del examen y de la investigación. Las críticas, por ejemplo, cada vez más numerosas en torno a las reliquias —como el célebre opúsculo, de comienzos del siglo XII, de Gilberto de Nogent, poco «progresista» a pesar de todo—, no niegan en absoluto la eficacia de las reliquias. Tienden tan sólo a excluir las falsas reliquias, que se multiplican con las cruzadas y el desarrollo de las necesidades financieras de las iglesias. Más profundamente, el método escolástico tampoco pone en tela de juicio la veracidad de la fe. Por el contrario, nace del deseo de esclarecer, circunscribir y comprender mejor esa fe. Es el desarrollo de la célebre fórmula de san Anselmo: *Vides quaerens intellectum,* la fe en busca de una comprensión de sí misma. No obstante, los métodos usados para este fin representan una verdadera revolución de las actitudes mentales. En un nivel superior de la teología, el padre Chenu ha mostrado con claridad lo que significaba para ésta el hecho de transformarse en ciencia, como lo hizo en los siglos XII-XIII.

Sería presuntuoso intentar definir en pocas líneas el método escolástico. La evolución primordial que sufrió fue la que condujo de la *lectio* a la *questio* y de ésta a la *disputatio.* El método escolástico no es, en principio, sino la generalización del viejo proceder, empleado de modo especial en lo que se refiere a la Biblia, de las *questiones* y *responsiones,* de preguntas y respuestas.

Ahora bien, el plantear problemas, el someter a los autores «a cuestiones», en plural, lleva a ponerlos «en cuestión», en singular, a ponerlos en tela de juicio. La escolástica es, en su primera época, el establecimiento de una problemática. Pero pronto se convierte en un debate, la «disputa». La evolución consiste en que, frente al puro argumento de autoridad, toma una importancia creciente el recurso al razonamiento. Por último, la disputa termina en una *conclusio,* dada por el maestro. Es cierto que esta conclusión puede ser víctima de las limitaciones personales de quien la emite y, dado que los maestros universitarios tienen tendencia a erigirse a sí mismos en autoridades, puede incluso ser fuente de una tiranía intelectual. Pero, más que este abuso, lo que importa es que obliga al intelectual a pronunciarse. No puede contentarse con poner en tela de juicio, tiene que comprometerse. En la cúspide del método escolástico está la afirmación del individuo en su responsabilidad intelectual.

Es difícil saber hasta qué punto han ido algunos más allá de ese uso moderado de la escolástica. Las condenas de 1270 y de 1272 parecen hacer alusión no sólo a esos «averroístas» que, bajo la influencia de maestros como Siger de Brabante, profesaban una doctrina de la «doble verdad», que separaba peligrosamente la fe de la razón, sino también a verdaderos agnósticos. Es difícil conocer sus auténticas opiniones, su número y el crédito de que gozaban. La censura eclesiástica parece haber borrado por completo su rastro, pero se puede decir que probablemente quedaba limitada a círculos universitarios bastante restringidos. La literatura del siglo XIII pone también en escena a personajes a quienes presenta como totalmente descreídos o incrédulos, sobre todo en las capas superiores de la sociedad. Parece igualmente que los «espíritus fuertes» no hayan pasado de ser algunos hombres aislados.

El perfeccionamiento del bagaje intelectual logrado por la escolástica se puede medir al amparo de tres fenómenos.

El primero es el uso más aquilatado de las autoridades, tal como demuestra el célebre *Sic et non* de Abelardo, verdadero *Discurso del método* de la Edad Media. Se trata ante todo de eliminar las divergencias aparentes entre las autoridades detectando para ello si ese desacuerdo no procede, según el resumen del padre Chenu, del empleo de las palabras en un sentido desusado o dándoles diversos significados, de la inautenticidad de las obras o del estado adulterado de los textos, de pasajes en los que el autor es simple transmisor de las opiniones de otro o en los que se acomoda a las ideas corrientes, de frases en las que habla no de manera dogmática, sino bajo un forma de exhortación, de consejo o de dispensa, de la variedad del sentido de las palabras

según los diversos autores. Por último, si el desacuerdo parece irreductible, hay que seguir la autoridad más cualificada.

La *disputatio* ayudó a que los espíritus se habituaran a la coexistencia de opiniones diferentes, a reconocer la legitimidad de la diversidad. No cabe duda de que se sigue manteniendo el ideal de la unidad, de la concordia, de la armonía. En su *Decreto,* Graciano proclama que busca la *concordia discordantium canonum,* el acuerdo entre los cánones discordes. Es un sinfonista. Pero esta sinfonía procede de la polifonía. «Si miras, dice Guillermo de Auvernia, la belleza y la magnificencia del universo, descubrirás que el universo es como un hermosísimo cántico y que las criaturas, por su variedad, que suena al unísono, forman un acorde de suprema belleza.»

En fin, la modernidad causa cada vez menos temor. Ya en los comienzos del siglo XII, en su *De música,* Juan Cotton afirma que los músicos modernos «son más sutiles y sagaces porque, según palabras de Prisciano, se es más perspicaz cuanto más joven». En su mediocre *Summa sententiarum,* Pedro Lombardo inserta, a pesar de todo, lo que sus contemporáneos llamaron las «novedades profanas», *profanae novitates,* y Guillermo de Tocco, biógrafo de santo Tomás de Aquino, le alaba por sus innovaciones: «Fray Tomás planteaba en su curso problemas nuevos, descubría nuevos métodos, empleaba nuevas redes de pruebas».

Los escolásticos —por lo menos algunos de ellos— en su búsqueda de pruebas nuevas, introdujeron el recurso a la observación y a la experimentación. El nombre que se citaba con más frecuencia era el de Roger Bacon, que parece haber empleado por vez primera el término de *scientia experimentalis* y que desdeña a los maestros parisienses por su exagerado dogmatismo —con la excepción de Pedro de Maricourt, autor de un *Tratado del imán,* a quien llama «el maestro de los experimentos»— y les opone los maestros de Oxford, instruidos en las ciencias de la naturaleza. La verdad es que los oxonienses son y serán sobre todo matemáticos, y es aquí donde se manifiestan las dificultades de los intelectuales medievales para establecer relaciones orgánicas entre la teoría y la práctica. Las razones que motivaron esta dificultad son múltiples, pero no cabe duda de que la evolución social de las universidades influyó pesadamente en el semifracaso de esas tentativas. La naciente escolástica había tratado de establecer un lazo entre las artes liberales y las artes mecánicas, entre las ciencias y las técnicas. Los universitarios, que figuraban entre las categorías sociales que se avergonzaban del trabajo manual, hicieron abortar el intento. En ciertos ámbitos, el divorcio cosechó graves consecuencias. Los físicos prefirieron Aristóteles a los experimentos; los médicos y los cirujanos juzgaron más oportuno seguir a Galeno que practicar di-

secciones. Más que las reticencias de la Iglesia, los prejuicios de los doctores retrasarán la práctica de la disección y los progresos de la anatomía que, en Bolonia y en Montpellier, en torno al año 1300, habían conocido, no obstante, principios prometedores. Los humanistas, a su vez, vivirán también estas contradicciones internas.

Los hombres de los siglos XII y XIII, sin embargo, a medida que afirmaban su imperio sobre la naturaleza y conseguían una seguridad cada vez mayor ante el mundo, iban cavando nuevas simas en ellos mismos. La vida espiritual se interioriza, un frente de exploración se abre en las conciencias, y las preguntas de la escolástica se prolongan en una casuística. Es tradicional atribuir a Abelardo el mérito de ese gran cambio de la psicología y de la sensibilidad. En realidad, ese cambio fue obra de las mutaciones profundas de lo que Alphonse Dupront llama la «mentalidad colectiva». El hombre buscaba fuera de él la medida y la sanción de sus faltas y de sus méritos. Los penitenciales le infligían castigos que venían a ser como multas. Cuando había pagado, ya quedaba reconciliado con Dios, con la Iglesia, con la sociedad y consigo mismo. En adelante se le reclama, y él lo desea, el arrepentimiento (los escrupulosos irán hasta los remordimientos), la contrición. Esta es la que absuelve. En la narración popular del *Caballero del barril,* el mal caballero acepta la penitencia material, que consiste en llenar un pequeño barril metiéndolo en el agua pero, mientras su corazón ignore la contrición, el barril permanecerá vacío. El día en que, arrepentido, derrame un lágrima, ella sola bastará para llenar el barril. La Edad Media ha llorado mucho, pero los héroes de las canciones lloran por el dolor o por la tristeza que les causa el mundo, no por la que se inspiran a sí mismos. Gregorio Magno, a finales del siglo VI, recomienda las lágrimas como signo de recompensa de la compunción. Esto, los hombres de la Edad Media no lo comprendieron hasta seis siglos más tarde.

Veamos un testimonio de este refinamiento de la sensibilidad, más atenta ya a la intención que al acto, más desinteresada, en una vieja de Acre allá por los tiempos de la cruzada de san Luis. «Mientras se dirigían a su hospedaje, la posada del Sudán, el hermano Ivo encontró en la calle a una vieja que llevaba en la mano derecha una escudilla con fuego y en la izquierda un frasco de agua. El hermano Ivo le preguntó: "¿Qué quieres hacer con eso?" Ella le respondió que con el fuego quería quemar el paraíso y con el agua apagar el fuego del infierno, de tal manera que uno y otro dejaran de existir. Pero él insistió: "¿Y para qué?" "Porque no quiero que se haga el bien para ganar el

paraíso o por temor del infierno, sino solamente por el amor de Dios, que vale más que todo y que es para nosotros el bien supremo".»

Lo mismo que los penitentes cambian, los santos también se transforman. Además de los signos externos tradicionales de santidad se exige de ellos, cada vez con mayor insistencia, la pobreza y la caridad. La influencia moral, el apostolado tienen ya más valor que las proezas taumatúrgicas o ascéticas. Los santos del siglo XII habían enterrado su ideal en la vida mística. Étienne Gilson ha podido hablar del «socratismo cristiano» de san Bernardo. Ahora bien, según André Vauchez: «El santo tradicional del siglo XII es una persona que se abstiene, que rehusa, y cuya santidad presenta un aspecto un poco "rechinante". El santo del siglo XIII no es menos exigente consigo mismo que su predecesor, pero se nos aparece menos hierático, más sonriente, en una palabra, más abierto y más positivo en sus virtudes. La pobreza de Francisco de Asís no es solamente la negativa a poseer y a adquirir. Es una actitud nueva frente al mundo...».

El santo ya no tiene necesidad de belleza física. «Un día, cuentan las *Florecillas,* en que habían llegado hambrientos a una aldea, fueron, según la regla, a mendigar pan por el amor de Dios; san Francisco se dirigió a un barrio y el hermano Masseo a otro. Pero, como san Francisco era hombre de aspecto demasiado despreciable y de pequeña estatura, por lo que pasaba por un vil pobrecillo ante quienes no lo conocían, no recogió más que algunos bocados y restos de pan seco; pero al hermano Masseo, por ser un hombre alto y de bella prestancia, le dieron muchos trozos, grandes y hermosos, y panes enteros.»

El siglo XII románico, pesimista, se había complacido en el bestiario; el siglo XIII, gótico, que se encamina ya a la felicidad, se vuelve hacia las flores y hacia los hombres. Es más alegórico que simbólico. Las abstracciones del *Román de la Rose,* buenas o malas (avaricia, vejez, amabilidad, peligro, razón, falso semblante, naturaleza), se representan con figura humana. El gótico es todavía fantástico. Pero se entrega más a lo extraordinario que a lo monstruoso.

Pero, sobre todo, se convierte en moralizador. La iconografía pasa a ser una lección. Vida activa y vida contemplativa, virtudes y vicios con cara humana, colocados en buen orden, son el ornamento de los pórticos de las catedrales, con objeto de proporcionar a los predicadores una ilustración para sus enseñanzas morales. Es cierto que los clérigos siempre habían asignado al arte una función moralizadora. «La pintura, dice Honorio de Autún, tiene tres fines» de los que el primero es un fin catequético, porque la pintura es «la literatura de los laicos», mientras que los otros dos son el fin estético y el

histórico. El concilio de Arras de 1025 afirmaba ya: «Los iletrados contemplan en la pintura lo que no son capaces de ver en la escritura». Pero ahora, la primera intención es impresionar, incluso causar miedo. En adelante todo se «moraliza»: biblias y salterios y herbarios «moralizados» convierten la Escritura y la enseñanza religiosa en anécdotas morales. Florecen los *exempla.* No obstante, tal evolución no presenta sólo ventajas. La sensibilidad se debilita y con frecuencia la religión se infantiliza. En el plano de los vulgarizadores, de un Vicente de Beauvais por ejemplo, el arte gótico aparece como falto de vigor. Y no por almibarada, la tiranía moralizadora se acepta mejor que las otras. Las ordenanzas de san Luis sobre la blasfemia y los juegos de azar, al final de su reinado, provocan entre sus mismos consejeros una reprobación teñida de tristeza.

De todas formas, en esta época existe un sentimiento cuya transformación se nos muestra como resueltamente «moderna». El amor. El refinamiento de los sentimientos entre dos seres parecía confinado, en la sociedad viril y guerrera de la edad propiamente feudal, a la amistad entre hombres. Incluso en el plano de la erudición, el origen del amor cortés permanece oscuro. ¿Cuánto debe a la poesía y a la civilización musulmanas? ¿Qué lazos ha mantenido con el catarismo? ¿Fue realmente esa «herejía» que Alexander Denommy ha querido ver en él, confundiéndolo quizá con demasiada facilidad con ese tratado *De l'Amour* escrito hacia 1185 por André Chapelain y del cual Esteban Tempier, con su simplicismo habitual extrajo en 1277 ciertas proposiciones chocantes para condenarlas, sin discriminación, con el tomismo, el averroísmo y algunas otras doctrinas entre las más avanzadas de la época con las que él no comulgaba? En el plano de la interpretación, la discusión no está cerrada todavía. Mientras que muchos insistían en el carácter «feudal» de ese concepto de amor inspirado aparentemente en las relaciones entre señor y vasallo (el señor es en este caso la dama, como desquite del bello sexo), otros veían en él una forma de rebelión contra la moral sexual de ese mismo mundo feudal. En cuanto a la mujer, ¿ha encontrado en él una promoción o, por el contrario, su transformación en objeto?

Es evidente que el amor cortés era antímatrimonial y que el matrimonio ha sido, sin duda, el campo privilegiado para un combate que tendía a revolucionar no solamente las costumbres, sino también la sensibilidad. Reclamar la autonomía del sentimiento, pretender que podían existir otras relaciones entre los sexos, aparte las del instinto, de la fuerza, del interés y del confor-

mismo, resultaba verdaderamente nuevo. ¿Por qué extrañarse de que la nobleza meridional haya sido el terreno donde se libró esta batalla? Nobleza ambigua en todas sus posiciones y cuyas contradicciones se ponen de manifiesto en su actitud frente al catarismo al que, a pesar de todo, se adhirió por otros motivos. Nobleza más cultivada, con la sensibilidad más refinada que los bárbaros feudales del norte, pero en decadencia frente a un mundo en que todas las novedades técnicas nacen y se extienden en el norte y que por eso mismo inquieta. Pero, ¿es el amor cortés realmente el amor provenzal? ¿No fue acaso el más hermoso amor cortés el de Tristán e Isolda, que pertenece al «ciclo de Bretaña»?

De lo que no cabe duda es de que, por encima de esta protesta y de esta rebeldía, el amor cortés ha sabido encontrar el milagroso equilibrio entre el alma y el cuerpo, entre el corazón y el espíritu, entre el sexo y el sentimiento. Más allá de los oropeles de vocabulario y de rito que hacen de él un fenómeno coyuntural de la época, más allá del manierismo y de los abusos de la escolástica cortés y, por supuesto, más allá de las memeces de los trovadores modernos, sigue siendo el don imperecedero que, entre todas las formas mortales que puede crear una civilización, está la de ser un legado para la sensibilidad humana. Sería ridículo citar, hay que leer:

Señores, ¿os gustaría oír un bello romance de amor y de muerte?

y también:

En la alegría tengo mi
esperanza corazón
enamorado y amor firme...

Quizás la más importante de las mutaciones que nos revela el arte medieval sea la que hace aparecer —con ese nuevo sistema de representaciones llamado realismo o naturalismo— una nueva forma de mirar el mundo, un nuevo sistema de valores. Esa mirada se detiene, a partir de entonces, sobre las apariencias y, en lugar de ser un simple símbolo de la realidad oculta, el mundo sensible cobra valor en sí mismo, es objeto de delectación inmediata. En el arte gótico, las flores son flores reales, los rasgos humanos, rasgos individuales, las proporciones son las de las medidas materiales y no las de significados simbólicos. Es cierto que esta desacralización del universo tiene un aspecto de empobrecimiento, pero también es liberación. Ya desde la época

románica, los artistas estaban más preocupados por la estética que por los imperativos ideológicos. No hay que exagerar la interpretación simbólica del arte medieval. Muy a menudo, el sentido de las bellas formas constituía la única guía de los creadores y las exigencias técnicas eran su primera preocupación. Los patrones eclesiásticos imponían un tema, pero los realizadores encontraban su libertad en el interior de ese cuadro trazado. El simbolismo medieval no existe a veces más que en el espíritu de los exégetas modernos, pseudosabios ofuscados por su concepto, mítico en parte, de la Edad Media. Y es probable que, a despecho de la presión ejercida por la propaganda eclesiástica, muchos consiguieran escapar de la asfixiante atmósfera mágica que les rodeaba. Es significativo que muchas obras de arte medievales se basten por sí mismas, sin que poseamos las claves de su significado simbólico. A la mayoría de las obras de arte —¿habría que especificar que las más bellas?— de la Edad Media les basta su forma para emocionarnos. ¡Hermosas sirenas de las que preferimos olvidar que representaban el mal! La sensibilidad, en la época gótica, surge lentamente de esa selva de símbolos en que la alta Edad Media la había sumergido. Si se observan las miniaturas —las copias, desgraciadamente; de los originales destruidos en 1870— que adornan el *Hortus deliciarum* de Herrade de Landsberg, de mediados del siglo XII, nos damos cuenta de que nos hallamos ante un segador, un labrador, un titiritero. Se ve claramente que el pintor se ha dedicado a representar escenas, gentes, instrumentos por sí mismos. Sólo en algún detalle —un ángel muy pequeño, relegado a un rincón de la miniatura— nos recuerda que se trata de la parábola evangélica del buen sembrador y de la cizaña, del hombre condenado al trabajo después de la caída, de Salomón absorto en la contemplación del universo como un teatro de fantoches y exclamando: «¡Vanidad de vanidades, todo es vanidad!». Todo en la obra de arte nos dice, por el contrario, que el artista se toma en serio el mundo sensible, aún más, que se deleita en él. La decadencia del simbolismo, el olvido de ese simbolismo ante la realidad sensible al menos, manifiesta una mutación profunda de la sensibilidad. El hombre, tranquilizado, contempla el mundo, como Dios después de la creación, y también lo encuentra bello y bueno. El arte gótico es confianza.

Antes de llegar a esto, los hombres de la Edad Media tuvieron que luchar —y el combate aún no había terminado en el siglo XIII— con la impresión generalizada de inseguridad. Su gran confusión procede de que los seres y las cosas no son realmente lo que parecen. La Edad Media detesta sobre todo la

mentira. El epíteto de la naturaleza divina es «el que no miente jamás». Los malos son los mentirosos. «¡Sois un mentiroso, Fernando de Carrión!», lanza Pero Bermúdez a la cara del infante. Y el otro compañero del Cid, Martín Antolínez, vitupera al segundo infante: «¡Cerrad vuestra boca, mentiroso, boca mendaz!». Toda la sociedad está integrada por mentirosos. Los vasallos son traidores, felones que reniegan de su señor, émulos de Ganelón y, por encima de él, del gran traidor prototipo de todos: Judas. Los comerciantes son defraudadores que no piensan más que en engañar y robar. Los monjes son hipócritas, como el franciscano del *Román de la Rose:* Cara falsa. El vocabulario medieval posee una gran riqueza para designar los innumerables géneros de mentiras y las infinitas especies de mentirosos. Incluso los profetas pueden ser pseudoprofetas, los milagros pueden ser falsos milagros, obras del diablo. El poder del hombre medieval sobre la realidad es tan débil que debe utilizar artimañas para salir airoso. Cabría imaginarse que esta sociedad belicosa lo cifra todo en el ataque. ¡Gran error! Las técnicas son tan mediocres que la resistencia triunfa casi siempre de la ofensiva. Incluso en el campo militar, los castillos roqueros y las murallas son casi inconquistables. Cuando el asaltante logra forzarlas es casi siempre mediante el engaño. El conjunto de bienes puestos a disposición de la humanidad medieval es insuficiente, tan insuficiente que, para vivir, hay que despabilarse. Quien carece de fuerza o de astucia está condenado, casi con seguridad, a perecer. ¿Quién está seguro y qué es lo seguro? De la obra inmensa de san Agustín, la Edad Media ha elegido preferentemente un tratado: *De mendacio* («De la mentira»).

Pero ante estas realidades que se ocultan, ¿qué otra cosa se puede hacer si no es aferrarse a las apariencias? Por más que la Iglesia se esfuerza inútilmente en incitar a los hombres de la Edad Media a despreocuparse de ellas, a despreciarlas para ir en pos de las verdaderas riquezas que están ocultas, la sociedad medieval, tanto en su comportamiento como en su actitud, sigue siendo una sociedad de la apariencia.

La primera apariencia es el cuerpo. Hay que bajarlo de su pedestal. Gregorio Magno lo llamó «este abominable vestido del alma». «Cuando el hombre muere, queda sano de la lepra del cuerpo», dice san Luis a Joinville. Los monjes, modelo de la humanidad medieval, no cesan de humillar el cuerpo mediante la práctica del ascetismo. Las reglas monásticas limitan al mínimo los baños y los cuidados de aseo, que son lujo y molicie. Para los ermitaños, la suciedad es una virtud. El bautismo, tanto en sentido propio como figura-

do, debe lavar al cristiano una vez para siempre. La desnudez, lo mismo que el trabajo, es el castigo del pecado. Adán y Eva tras la caída y Noé tras la embriaguez muestran su desnudez impúdica y pecadora. Por lo demás, el nudismo es signo de herejía y de impiedad, y en todo hereje hay más o menos manifiesto un adamita. Es curioso constatar que san Francisco de Asís, que rozaba con frecuencias la herejía, tiene tendencia, en contra de la corriente general, a hacer de la desnudez una virtud. La pobreza es desnudez. Y de ahí pasa, de forma simbólica pero concreta, a los actos. Un extraño episodio de las *Florecillas* nos muestra a san Francisco y a fray Rufino, completamente desnudos, predicando desde el pulpito, en Asís.

Sin embargo, el ideal guerrero exaltaba el cuerpo tanto cuanto el ideal cristiano lo rebajaba. Los jóvenes héroes de los cantares de gesta tienen la piel blanca y el cabello rubio y ondulado. Son unos atletas:

> Tenía un tórax ancho y el cuerpo en proporción
> amplios hombros y amplio pecho, fuerte
> constitución, grandes y potentes brazos y unas
> muñecas enormes, el cuello estirado y gracioso.

(«II avait un coffre large et le corps a proportion/ des épaules larges et une poitrine ample, il était fortement báti, /Les bras gros et puissants et les poignets enormes,/le cou long et gracieux.»)

Toda la vida del caballero es exaltación física: la caza, la guerra y los torneos son sus pasiones. Carlomagno se complace en bañarse desnudo con sus compañeros en la piscina del palacio de Aquisgrán. Incluso muerto, el cuerpo es objeto de atentos cuidados. Se venera el de los santos y su traslación es la ratificación de la canonización. Santa Clara de Montefalco, muerta en 1308, se aparece a una monja y le dice: «Mi cuerpo debe ser canonizado». Los hombres de la Edad Media, cuya vista, sentido intelectual, no se desarrollará hasta más tarde —recuérdese que las lentes no se inventan hasta finales del siglo XIII—, ejercen de modo primordial el más material de todos los sentidos: el tacto. Todos son como Tomás apóstol. Para conservar el cuerpo de los grandes personajes difuntos, se le instilaba mercurio por la nariz y después se obturaban los orificios naturales mediante tapones empapados en sustancias olorosas consideradas como anticorruptibles y luego se le embalsamaba el rostro. Cuando había que transportar el cuerpo a gran distancia se le vaciaban las visceras, que se enterraban aparte, y se llenaba el cadáver de mirra, de aloe y de otras sustancias aro-

máticas antes de volver a coserlo. La religión prometía la resurrección de la carne.

A juzgar por la literatura penitencial, el número de bastardos, la resistencia del clero a la obligación del celibato y las alusiones o las precisiones de los romances y cuentos populares, a la vida sexual de los hombres de la Edad Media no le preocupaban demasiado las exhortaciones de la Iglesia. La higiene, al fin, progresaba y las ciudades debieron desempeñar también en este caso un papel pionero. En 1292 existen en París al menos veintiséis establecimientos de baño. Los baños son, por otra parte, lugares de placer e incluso de desenfreno. He aquí la descripción de los baños de Erfurt en el siglo XIII: «Los baños de esta ciudad os resultarán muy agradables. Si tenéis necesidad de lavaros y sois amante de las comodidades, podéis entrar en ellos con confianza. Se os recibirá amablemente. Una hermosa joven de suaves manos os hará masajes en salva sea la parte. Un barbero experto os rasurará sin dejaros caer sobre la cara la más mínima gota de sudor. Fatigado tras el baño, hallaréis un lecho para descansar. Después, una bella mujer, que en modo alguno os desagradará, con el aire de doncella, os arreglará el cabello con un peinado magistral. ¿Quién no le arrancará unos besos si le apetecen, puesto que ella no ofrecerá resistencia? Cuando se os pida el pago, un simple dinero os bastará...».

La literatura monástica, además, no deja de aportar su contribución a los cuidados del cuerpo. Un precioso manuscrito alsaciano de 1154 contiene un manual de dietética escrito por una monja de Schwarzenthann e ilustrado por Sintram, canónigo regular de Murbach. Se trata de un calendario que indica el régimen que hay que seguir en cada mes. A comienzos del siglo XIII, una *Guía de la salud* escrita en Salerno alcanzará una gran difusión.

La alimentación constituye, como hemos visto, una obsesión para la sociedad medieval. La masa campesina debe contentarse con poca cosa. La base de su alimentación son las gachas. Los productos de la cosecha son, con frecuencia, su principal guarnición. Sin embargo, en los siglos XII-XIII, el *companagium,* el acompañamiento de pan, se extiende a todas las categorías sociales y entonces es cuando el pan adquiere realmente en Occidente el significado casi mítico ratificado incluso por la religión. Pero la clase campesina disfruta de una fiesta alimentaria: la matanza, en diciembre, del cerdo cuyos productos nutren los festines de fin de año y las comidas del largo invierno. Las representaciones de los trabajos de los meses la introducen en la iconografía.

La alimentación es la primera oportunidad para las capas dominantes de la sociedad de manifestar su superioridad en ese ámbito esencial del presti-

gio. El lujo alimentario es el principal lujo. Incluye los productos reservados: la caza de los bosques señoriales, los ingredientes preciosos adquiridos a precios elevados, es decir, las especias y los manjares raros preparados por los cocineros. Las escenas de festín tienen un lugar importante en los cantares de gesta. De este modo, al lujo eclesiástico que consiste en tesoros litúrgicos, responde el lujo caballeresco que es un lujo alimentario. Y no es que los señores eclesiásticos se queden atrás en su participación en ese género de munificencia. Roger Dion ha señalado el papel capital que desempeñaban las abadías y los obispos en la constitución del viñedo medieval. «La mayoría de nuestros obispos, se indigna el filósofo Guillermo de Conques en el siglo XII, remueven cielo y tierra para encontrar cortadores o cocineros capaces de preparar sabias salsas... Pero huyen de quienes se entregan a la sabiduría como si fueran leprosos...» La mesa señorial proporciona también ocasión para manifestar y fijar la etiqueta. En la iconografía de los vicios, la gula es el distintivo de los señores. Sin embargo, la gastronomía se desarrollará verdaderamente con la burguesía urbana. Los primeros manuales de cocina aparecen a mediados del siglo XIII en Dinamarca y en los siglos XIV y XV se multiplican en Francia, en Italia y más tarde en Alemania.

Por último, el cuerpo proporciona a la sociedad medieval sus principales medios de expresión. Ya hemos visto lo referente al cálculo digital. La civilización medieval es una civilización del gesto. Todos los contratos y los juramentos esenciales de la sociedad de la Edad Media van acompañados de gestos, se manifiestan por medio de ellos. El vasallo pone sus manos en las del señor, las pone sobre la Biblia, rompe una paja o arroja un guante en señal de desafío. El gesto tiene un significado y compromete. En la vida litúrgica es aún más importante. Gestos de fe: signos de la cruz. Gestos de oración: manos juntas, manos *alzadas,* manos en cruz, manos veladas. Gestos de penitencia: golpes de pecho. Gestos de bendición: imposición de las manos y signos de la cruz. Gestos de exorcismo: sahumerios de incienso. La administración de los sacramentos culmina en algunos gestos. La celebración de la misa es una serie de gestos. El género literario feudal por excelencia es el cantar de gesta. *Gesta y gestus* pertenecen a la misma familia.

Esta importancia del gesto es capital para el arte medieval. Lo anima, lo hace expresivo, le da el sentido de la línea y del movimiento. Las iglesias son gestos de piedra. Y la mano de Dios sale de las nubes para dirigir a la sociedad medieval.

El significado social del vestido es aún mayor. Designa a cada categoría social, es un verdadero uniforme. Llevar el vestido de una condición que no sea la suya equivale a cometer el mayor pecado de ambición o de decadencia. Al *pannosus,* al pordiosero vestido de harapos se le desprecia. Es la palabra que lanzan con desdén a san Ivo, a comienzos del siglo XIV, quienes desprecian al santo varón. El *leitmotiv* de *Meier Helmbrecht,* historia de un ambicioso venido a menos, es el gorro bordado a la moda de los señores, que lleva por vanidad. Las reglas monásticas fijan cuidadosamente el vestido, más por respeto a la orden que por interés en prevenir el lujo. Habrá que esperar la llegada de las órdenes eremíticas de los siglos XI y XII, sobre todo los cistercienses, para vestir, en señal de reforma, los hábitos blancos sin teñir; y los monjes blancos se oponen a los monjes negros, los benedictinos. Las órdenes mendicantes irán más lejos y se vestirán de sayal, tejido en crudo. Serán los monjes grises. Cada nueva categoría social se apresura a adoptar un vestido. Así lo hacen las corporaciones y, en primer lugar, la corporación universitaria. Se concede una gran atención a los accesorios que determinan de forma especial el rango: sombreros y guantes. Los doctores llevan largos guantes de gamuza y birretes. Los caballeros se reservan las espuelas. Lo curioso para nosotros es que el armamento medieval es demasiado funcional para constituir un verdadero uniforme. Pero los caballeros, al yelmo, a la cota de malla, al escudo, a la espada, añaden el escudo de armas. Ha nacido el blasón.

El lujo en el vestuario se despliega entre los ricos. Se manifiesta por la calidad y la cantidad del tejido: telas pesadas, amplias y finas, sedas bordadas de oro; por los ornamentos: los colores que cambian con la moda, el escarlata unido a los colorantes rojos (vegetales como la rubia [granza] o animales como la cochinilla), retrocede en el siglo XIII ante el azul verdoso, mantenida la gama de los azules y de los verdes por el desarrollo del cultivo de la gueda o pastel (los comerciantes de rubia, en Alemania, para luchar contra la competencia, mandan pintar los diablos en azul con el fin de desacreditar la nueva moda); las pieles que la Hansa va a buscar hasta Novgorod y los genoveses a Crimea; y, para las mujeres, las joyas.

A finales del siglo XIII aparecen leyes suntuarias en Italia y en Francia principalmente. Sin duda van unidas a la crisis económica que hace su aparición por entonces, pero más probablemente se deben a las transformaciones sociales de donde surgen los nuevos ricos, que quieren eclipsar a las antiguas familias mediante su lujo descarado. Tales leyes ayudan a mantener el orden social mediante la diferenciación en el vestido.

Mientras que el vestido femenino se alarga o se acorta al ritmo de la prosperidad o de la crisis económica (se alarga a mediados del siglo XII con

gran indignación de los moralistas que hallan esta moda desvergonzada e inconveniente y se acorta a mediados del siglo XIV), la ropa interior adquiere mayor importancia durante los siglos XIII y XIV, en proporción al progreso de la higiene y del cultivo del lino. La camisa se generaliza. Aparece el calzoncillo. Pero, lo mismo que en la gastronomía, el triunfo de la ropa interior irá unido al de la burguesía.

La casa es la última manifestación de la diferenciación social. La casa campesina es de adobe, de tapial o de madera; cuando se utiliza la piedra, no pasa de los cimientos. Se reduce a una sola pieza y no tiene más chimenea que un agujero en el techo. Pobremente amueblada y adornada, no retiene al campesino. Por el contrario, su pobreza contribuye a la movilidad del campesino medieval.

Las ciudades siguen siendo sobre todo de madera; fácilmente son pasto de las llamas. El fuego es un gran azote medieval. Ruán arde seis veces entre 1200 y 1225. La Iglesia no halla dificultades a la hora de persuadir a los hombres de la Edad Media de que son peregrinos en la tierra. Incluso los hombres de trabajo sedentario rara vez tienen tiempo de apegarse a su casa.

A los ricos no les ocurre lo mismo. El castillo es signo de seguridad, de poder, de prestigio. En el siglo XI se erizan las torres y lo que prima es el interés por la protección. Después se concretan los accesorios para las estancias. Bien defendidos, los castillos conceden mayor atención al espacio habitable y crean viviendas en el interior de sus muros. Pero la vida continúa concentrándose en el gran salón. El mobiliario es reducido. Las mesas, en general, son desmontables y, cuando se ha comido, se retiran. El mueble normal es el cofre o baúl, en el que se guardan los vestidos o la vajilla. Esta constituye el mayor lujo, ya que brilla y supone también una reserva económica. Puesto que la vida de los señores sigue siendo itinerante, es preciso que su equipaje se pueda transportar con las mínimas dificultades. Joinville, en la cruzada, apenas se preocupa más que por las joyas y por las reliquias. Los tapices, otro lujo, también son utilitarios: levantados, sirven de mamparas y delimitan las estancias. Se llevan de castillo en castillo y, a este pueblo de guerreros, le recuerdan la habitación por excelencia: la tienda.

Pero quizá sean las grandes damas —mecenazgo de las mujeres— las que favorecen con ahinco la ornamentación interior. Según Baudri de Bourgueil, el dormitorio de Adela de Blois, hija de Guillermo el Conquistador, tiene las

paredes cubiertas de tapices que representan el Antiguo Testamento y las *Metamorfosis* de Ovidio, y colgaduras con bordados que representan la conquista de Inglaterra. El techo está cubierto de pinturas que representan el cielo con la Vía Láctea, las constelaciones, el zodiaco, el sol, la luna y los planetas. El pavimento es un mosaico que representa un mapamundi con monstruos y animales. El lecho, con baldaquino, está sostenido por ocho estatuas: la Filosofía y las Artes liberales.

Pero el signo del prestigio y de la riqueza es la piedra y las torres que coronan el castillo. Así es como los ricos burgueses construirán sus casas, por imitación, en la ciudad: «Casa fuerte y hermosa, como se suele decir. Sin embargo, el burgués sentirá apego por su casa y la amueblará. También en este aspecto pondrá su sello sobre la evolución del gusto e inventará el confort, la comodidad.

El castillo, como símbolo del poder de un individuo o de una familia, queda arrasado con frecuencia cuando su dueño cae derrotado. Del mismo modo, en la ciudad, el rico desterrado ve su casa destruida o quemada: es el *abattis* o el *arsis* de casa.

Satisfechas las necesidades esenciales de la subsistencia y, para los poderosos, la satisfacción no menos perentoria del prestigio, poco le queda ya al hombre de la Edad Media. Despreocupados por lo que respecta al bienestar, todo lo sacrifican, cuando está en su mano, a la apariencia, a la exhibición. Sus únicos placeres profundos y desinteresados son la fiesta y el juego, aunque entre los grandes la fiesta sea también ostentación y reclamo.

El castillo, la iglesia y la ciudad son los decorados del teatro. Es sintomático que la Edad Media ignore un lugar especializado para el teatro. Dondequiera que hay un centro de vida social se improvisan las escenas y las representaciones. En la iglesia, las ceremonias religiosas son fiestas, y del drama litúrgico sale el teatro a secas. En el castillo se suceden banquetes, torneos, espectáculos de trovadores, juglares, danzantes y domadores de osos. En la ciudad, los tablados se levantan en las plazas para los «juegos de la hoja». Todas las clases de la sociedad convierten las fiestas familiares en ceremonias ruinosas: las bodas dejan arruinados a los campesinos para años y a los señores para meses. Los juegos ejercen una seducción particular sobre esta sociedad enajenada. Esclava de la naturaleza, se entrega sin reparo al azar: los dados ruedan en todas las mesas. Prisionera de estructuras sociales rígidas, convierte en juego la misma estructura social: el ajedrez, que el Oriente le

lega en el siglo XI como un juego real, y que ella feudaliza rebajandlo el poder del rey, y que transforma en espejo social cuando el dominico Jacolbo de Cessoles, en el siglo XIII, le enseña a «moralizarlo». Proyecta y sublima sus preocupaciones profesionales en juegos simbólicos y mágicos: los torneos y los deportes militares ponen de manifiesto la esencia de la vida caballeresca, las fiestas folclóricas expresan el ser de las comunidades campesinas. La Iglesia tiene que aceptar que se la disfrace en la Fiesta de los Locos. Sobre todo la música, el canto y el baile arrastran a todas las clases sociales. Cánticos de iglesia, bailes cultos de los castillos, danzas populares de los campesinos. Toda la sociedad medieval se representa a sí misma. Monjes y clérigos se entregan a las vocalizaciones del canto gregoriano, los señores a las modulaciones profanas —*Klangspielereien* de los juglares y de los *Minnesanger*—, los campesinos a las onomatopeyas de la cencerrada. San Agustín da una definición de esta alegría medieval: es el júbilo, «gritos de alegría sin palalbras». Así pues, por encima de las calamidades, las violencias y los peligros, los hombres de la Edad Media hallan el olvido, la seguridad y el abandono en esta música que envuelve su cultura. Están jubilosos.

Bibliografía orientativa

Ninguna obra que sólo trate de la Baja Edad Media (siglos xiv-xv) no figura en esta bibliografía.

I. Obras generales
II. Historias nacionales
III. Alta Edad Media
IV. Oriente, Bizancio, el islam y el cristianismo
V. Marina, viajes
VI. Alimentación
VII. Demografía
VIII. Familia, parentesco
IX. Mujeres, niños
X. Guerra
XI. Castillos
XII. Cruzadas
XIII. Técnicas
XIV. Economía y sociedad
XV. Campo y campesinos

XVI. Señorío y feudalismo
XVII. Ciudades y burguesía
XVIII. Gremios, artesanos, obreros
XIX. Comercio, moneda, mercaderes
XX. La sociedad: integraciones y exclusiones
XXI. Judíos
XXII. Peregrinaciones
XXIII. Derecho e ideas políticas
XXIV. Vida intelectual
XXV. Literatura
XXVI. Ciencias
XXVII. Arte
XXVIII. Iglesia, religión, espiritualidad
XXIV. Herejías, brujerías, religión popular
XXX. Sensibilidades, mentalidades, ideologías
XXXI. Tiempo, memoria, historia
XXXII. Vida cotidiana

I. Obras generales

Beck, M., *Finsteres oder Romantisches Mittelalter,* Zurich, 1950.
Bloch, M., *Mélanges historiques, 2* vols., París, 1963. -" \
Bonassie, P, *Les 50 mots defs de l'histoire médiévale,* Toulouse, 1981.
Borst, A., *Lebensformen im Mittelalter,* Francfort, Berlín, 1973.
Branca, V. (comp.), *Concetto, storia, miti e immagim del Medio Evo,* Florence, 1973.
Brooke, C, *L'Europe au milieu du Moyen Age 962-1154,* trad. fr., 1967 (trad. cast.: *Europa en el centro de la Edad Media,* Madrid, Aguilar, 1973).
De Bouard, M., *Manuel d'archéologie médiévale De lafouille a l'histoire,* París, 1975.
Delort, R., *Introduction aux sciences auxiliaires de l'histoire,* París, 1969.
Fedou, R., *Lexique histonque du Moyen Age,* París, 1980 (trad. cast.: *Léxico histórico de la Edad Media,* Madrid, Taurus, 1990).
Génicot, L., *Les Lignes de faite du Moyen Age,* Tournai, 1961[3]. *Le XIII" siécle européen,* París, 1968.
Heer, F, *L'Unwers du Moyen Age,* trad. fr., París, 1961.
Heers, J., *Préas d'Histoire du Moyen Age,* París, 1973[2].

«Histoire universelle», Larousse de poche, 3 vols., P. Riché, B. Guillemam, J. Favier, París, 1968-9 (trad. cast.: *Historia de la Edad Media,* Cerdanyola, Labor, 1991).
Le Goff, J., *Pour un autre Moyen Age,* París, 1977. López, R., *Naissance de l'Europe IV-XIV siécles,* París, 1962. Morrall, J. B., *The Medieval Itnpnnt,* Londres, 1967. Mundy, J. H., *Europe in the High Middle Ages:* 1150-1309, Londres, 1973
(trad. cast.: *Europa en la alta Edad Media,* Madrid, Aguilar, 1980).
Pacaut, M., *Guide de l'étudiant en histoire médiévale,* París, 1968. Pernoud, R., *Pour en finir avec le Moyen Age,* París, 1977. Southern, R. W., *The Making of the Middle Ages,* Londres, 1953 (trad. cast.:
La formación de la Edad Media, Madrid, Alianza, 1984). Volpe, G., *11 Medio Evo,* Florence, 1965. Zumthor, P., *Parler du Moyen Age,* París, 1980.
Informatique et Histoire médiévale, Ecole Francaise de Rome, 1977.
Typologie des sources du Moyen Age occidental, edición a cargo de L. Génicot, 35 fascículos publicados desde 1972.

II. Historias nacionales

Alemania

Cuvillier, J. P., *L'Allemagne médiévale. naissance d'un état (vilf-XIIF),* París, 1979.
Furhrmann, H., *Deutsche Geschichte im hohen Mittelalter, Deutsche Geschichte,* vol. 2, edición a cargo de J. Leuschner, Góttingen, 1978.
Gebhardt, B., *Handbuch der deutschen Geschichte,* vol. 1, edición a cargo de H. Grundmann.
Lütge, F., *Deutsche Sozial und Wirtschaftsgeschichte,* Berlín, 1960[2].
Rassow, P., et al., *Histoire de I'Allemagne des origines a nosjours,* t. 1, trad. fr., 1969.
Schieffer, T., *Die deutsche Kaiserzeit (900-1250) (Deutsche Geschichte,* edición a cargo de W. Hubatsch), 1973.

Inglaterra

Barlow, F, *The FeudalKingdom ofEngland 1042-1216,* Londres, 1972[3].
Beresford, M. W. yj. K. S. *Súnt-Joseph, Medieval England, an Aerial Survey,* Cambridge, 1958.

Platt, C, *Medieval England A Social History and Archeology from the con-questtoA D 1600,* Londres, 1978. Poole, A. L., *Medieval England, 2* vols , Oxford, 1958. Postan, C. Hill, M. M., *Histoire économique et soaale de la Grande-Bretagne,* trad. fr., París, 1977.

Austria

Hantsch, H., *Die Geschtchte Osterreichs,* t. 1, Viena, 1959[4]. Uhlirz, K. y M., *Handbuch der Geschichte Ósterreich-Ungarns,* **vol.** 1, nueva ed., 1963.

Bélgica y Países Bajos

Dehaerd, R., *L'Expansion économique belge au Moyen Age,* Bruselas, 1946.
Génicot, L., *Du X[e] au XIV siécle, Des provinces dans un monde,* Bruselas, 1966.
Pirenne, H., *Uistoire de Belgique,* t. I-III, Bruxelles, 1922[3]. Van Houtte, J. A., *Economische en Soaale Geschiedems van de Lage Landen,* Zeist. -Anvers, 1964.

Croacia

Guldescu, S., *History of Medieval Croatia,* La Haya, 1964.

Escocia

Dickinson, W. C, *Scotland from the Earhest Times to 1603,* 1961.

España

Desfourneaux, M., *Les Frangais en Espagne aux xr et Xir siécles,* París, 1949.
De Valdeavellano, L. G., *Historia de España,* t. 1, Madrid, 1964[3].
Dufourcq, C. E. y J. Gautier Dalché, *Histoire économique et soaale de l'Espagne chrétienne au Moyen Age,* París, 1976 (trad. cast.. *Historia económica y social de la España cristiana medieval,* Barcelona, El Albir, 1983).
Guichard, P, *Structures sociales «orientales» et «occidentales» dans l'Espagne musulmane,* París-La Haya, 1977.
Menéndez Pidal, *La España del Cid,* Madrid, 1969[7].

Pastor de Togneri, *Conflictos sociales y estancamiento económico en la España medieval,* Buenos Aires, 1973.
Pastor de Togneri, R., *Del Islam al Cristianismo, En las fronteras de dos formaciones económico-sociales Toledo siglos XI-XIII,* Barcelona, 1975.
Sánchez Albornoz, C, *Estudios sobre las instituciones medievales españolas,* México, 1965.
Vicens Vives, *Historia social y económica de España y América,* t. I-II, Barcelona, 1957.

Francia

Chédeville, A., *La France du Moyen Age,* París, 1965.
Duby, G., *Histoire de la civüisation francaise,* 1.1, en G. Duby y R. Mandrou, París, 1958.
Duby, G. (comp.), *Histoire de la France,* 1.1, París, 1970. Lemangnier, J. E, *La France médiévale institucions et société,* París, 1971. Lorcin, M. T, *La France au Xlir siécle,* París, 1975.

Gales

Jack, R. I., *Medieval Wales,* **Londres, 1972.**

Hungría

Macartney, *The Medieval Hunganan Histonans,* Cambridge, 1953.
Pamlenyi, E. (comp.), *Histoire de la Hongne,* trad. fr., Roanne, 1974.

Irlanda

Otway-Ruthven, A. J., *A History of Medieval Ireland,* 1968.

Italia

Jones, P, *Economía e societá nell'Italia medievale,* Turín, 1980.
Luzzato, G., *Stona económica d'Italia,* 1.1, Rome, 1949.
Salvatorelli, T, *Histoire de l'Italie,* trad. fr., Roanne, 1973.
Stona d'Italia Emaudi, 1.1 y II, 3 vol. Turín, 1972-1974, Annali, 1.1, 1978.

Polonia

Gieysztor, A. et al., *Histoire de Pologne,* trad. fr., Roanne, 1971.

Portugal

De Oliveíra Marques, A. H., *Histoire du Portugal,* trad. fr., Roanne, 1978.

Escandinavia

Anderson, I., *Histoire de la Suéde,* trad fr., Roanne, 1973. Musset, L., *Les Peuples scandinaves au Moyen Age,* París, 1951.

Países eslavos

Dvornik, E, *Les Slaves,* trad. fr., París, 1970.

Suiza

Berger, J. E, *Problémes de l'histoire économique de la Smsse,* Berna, 1968.
Peyer, H. C, *Fruhes und Hohes Mittelalter Die Entshelung der Eidgenossenschaft (Handbuch der Schweizer Geschichte I),* Zurich, 1972.

III. ALTA EDAD MEDIA (MUY SOMERO)

Banniard, M., *Le Haut Moyen Age occidental,* París, 1980.
Beumann, H. (comp.) y Karl der Grosse, *Lebenswerk undNachleben,* 4 vols., Dusseldorf, 1965-7. Dhondt J. y Rouche M., *Le Haut Moyen Age (ville-XIe siécles),* París, 1976 (trad. cast.: *La alta Edad Media,* Madrid, Siglo XXI de España, 1993).
Dockes, P, *La Liberation médtévale,* París, 1979. Duby, G., *Guerners et Paysans, Vir-XIF siécles, premier essor de I'économie européenne,* París, 1973 (trad. cast.: *Guerreros y campesinos,* Madrid, Siglo XXI de España, 1992).
Lombard, M., *Espaces et réseaux du Haut Moyen Age,* París-La Haya, 1972.
Riché, P, *Ecoles et enseignement dans le Haut Moyen Age,* París, 1979.
Settimane di Studio del centro italiano di Studi suU'alto Medioevo, Spoléte, 1 volumen anual desde 1953.

Oriente bizancio, el islam y el cristianismo

Daniel, N., *Islam and the West The Makmg of an Image,* Edimburgo, 1960
Ebersolt, J., *Onent et Ocadent Recherches sur les influences byzantines et orientales en France pendant les Croisades,* París, 1954. Ohnsorge, W,
Abendland und Byzanz, Darmstadt, 1958. Southern, R. W., *Western Wiews of Islam in the Middle Ages,* Cambridge,
Mass., 1962. Wilpert, P (comp.), *Antike und Onent im Mittelalter, Miscellanea Mediaeva-*
lia, vol. I, Berlín, 1962.

V. Marina, viajes

Heinsius, P, *Das Schiffder hansischen Fruhzeit,* Weimar, 1956.
Hocquet, J. C, *Le Sel et la fortune de Venise II Vodiers et commerce en Méditerranée,* 1200-1650, Lille, 1979.
Mollat, M., *Histoire umverselle des explorations,* 1.1, París, 1955.
Mollat, M. (comp.), *Colloques d'histoire mantime,* desde 1956.
Roux, J. P, *Les Explorateurs au Moyen Age,* París, 1961.

VI. Alimentación

Dembmska, M., *La Consommation alimentaire dans la Pologne médiévale,* Varsovia, 1963, resumido en francés en *Études d'histoire rurale en Pologne,* t. VI, 1963.
Hemardinquer, J. J. (comp.), *Pour une histoire de l'alimentatton,* París, 1970.
Maunzio, A., *Histoire de I'alimentatwn végétale,* trad. fr., París, 1932.
Tannahill, R., *Food in History,* Londres, 1973.

VIL Demografía

Baratier, E., *La Démographie provéngale du XIIF au XVf siécle,* París, 1961.
Beloch, K. J., *Bevolkerungsgeschichte Italiens,* 3 vols., 1937, 1961.
Cipolla, C. M., *Economic History of World Population,* Harmondsworth, 1962 (trad. cast.: *Historia económica de la población mundial,* Barcelona, Gnjalbo, 1989).

Keyser, E., *Bevolkemngsgeschichte Deutschlands,* 1938. Reinhard, M., A Armengaud, J. Dupaquier, *Histoire genérale de la population mondiale,* París, 1968.
Russel, J. C, *Bnttsh Medieval Population,* Albuquerque, 1948. Russell, J. C, *Late Anaent and Medieval Population,* Filadelfia, 1958.

VIII. Familia y parentela

Duby, G., *Le Chevaher, lafemme et le prétre Le manage dans la F ranee féodale,* París, 1981 (trad. cast.: *El caballero, la mujer y el cura,* Madrid, Taurus, 1992).
Duby, G., y J. Le Goff (comps.), *Famille et Párente dans l'Occident medieval,* Roma, 1977.
Flandrin, J. L., *L'Éghse et le controle des natssances,* París, 1970.
Gaudemet, J., *Les Communautés familiales,* París, 1963.
Heers, J., *Le Clan famtlial au Moyen Age,* París, 1974 (trad. cast.: *El clan familiar en la Edad Media,* Cerdanyola, Labor, 1978).
Molin, J. P. y P. Mutembé, *Le Rituel du manage en France du xir au XVI' siécle,* París, 1974.
Noonan, J. T., *Contraception et manage,* trad. fr., París, 1969.

IX. Mujeres, niños

—N

Aries, P, *L'En/ant et la vie famihale sous l'Ancien Régime,* nueva ed., París, 1975 (trad. cast.: *El niño y la vida familiar en el antiguo régimen,* Madrid, Taurus, 1987).
Cahiers de Civdisation médiévale n[os] 2-3, 1977: *Lafemme dans les cwilisations des X'-xnr siécles.*
Casagrande, C, *Prediche alie donne del secólo XIII,* Milán, 1978.
Grimal, P. (comp.), *Histoire mondiale de lafemme,* t. II, París, 1966.
Lloyd de Mause (comp.), *The History of Childhood,* Nueva York, 1974.
Power, E., *Medieval Women,* Cambridge, 1975 (trad. cast.: *Mujeres medievales,* Madrid, Encuentro, 1991).
Shahar, S., *Die Frau im Mittealter,* Kónigstein/Ts., 1981.
L'Enfant au Moyen Age, Senefiance, n° 9, Aix-en-Provence, París, 1980.

X. GUERRA

Contamine, R, *La Guerre au Moyen Age,* París, 1980 (trad. cast.: *La guerra en la Edad Media,* Cerdanyola, Labor, 1984). Russell, F. H.,
Thejust War in the Middle Ages, Cambridge, 1975.

XI. CASTILLOS

Brown, R. A., *Enghsh Castles,* 1962[2].
Deschamps, R, *Les Cháteaux des Croisés en Terre sainte, 2* vols., París, 1964-1969.
Fino, J. F, *Forteresses de la France médiévale,* París, 1977[3].
Fournier, G., *Le Chdteau dans la France médiévale,* París, 1978.

XII. CRUZADAS

Alphandéry, R y A. Dupront, *La chrétienté et l'idée de croisade, 2* vols., París, 1954-1959.
Cardini, F, *Le Crociate tra il mito e la stona,* Roma, 1971. Delaruelle, E.,
L'idée de croisade au Moyen Age, Turín, 1980. Morrisson, C, *Les Croisades,*
París, 1969. Prawer, J., *Histoire du royaume latín de Jerusalem, European colomalism in*
the Middle Ages, Londres, 1972. Prawer, J.,
Crusader lnstitutwns, Oxford, 1980. Richard, J.,
L'Espnt de la croisade, París, 1969.
Runciman, **$>.,A History of the Crusades,* 3 vols., Cambridge, 1951-1954.
Setton, K. M. (comp.), *A History of the Crusades, 2* vols., 1955-1962. Sivan,
E., *L'Islam et la Croisade,* París, 1968.

XIII. TÉCNICAS

Gille, B., *Histoire des techniques* (Encyclopédie de la Pléiade), París, 1978.
Lynn White Jr, *Technologie médiévale et transformations sociales,* trad. fr., París, 1969. Singer, C, *A History of Technology,* vol. II, Oxford, 1956.

XIV. Economía y sociedad

Baldwin, J. W., *The Medieval Theones of thejust Pnce,* Filadelfia, 1959.

Baldwin, J. W., *Masters, Pnnces and Merchants, the social views o/Peter the Chanter and hts arele, 2* vols., Princeton, 1970.

Bosl, K., *Die Gesellschaft tn der Geschichte des Mittelalters,* Góttingen, 1975[3].

Brooke, C. N. L., *The Structure of Medieval Society,* Londres, 1971.

The Cambridge Economic History o/Europe, I, *The Agranan hfe of the Middle Ages,* 1966[2], II, *Trade and Industry m the Middle Ages,* 1952, III, *Economic Orgamzation and Policies in the Middle Ages,* 1963.

Cipolla, C. M. (comp.), *The Fontana Economic History of Europe,* I, *The Middle Ages,* Londres, 1972.

Fossier, R., *Histoire sociale de l'Occident medieval,* París, 1970.

Fourquin, G., *Histoire économique de l'Occident medieval,* París, 1969.

Gilchnst, J., *The Church and Economic Actwity in the Middle Ages,* Londres, Nueva York, 1969.

Ibanés, *]., La Doctrine de l'Éghse et les réalités économiques au XHF siécle,* París, 1967.

Le Mené, M., *L'Economie médiévale,* París, 1977.

Little, L. K., *Rehgious Poverty and the Profit Economy m Medieval Europe,* Londres, 1978 (trad. cast.: *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval,* Madrid, Taurus, 1983).

Nelson, B., *The Idea ofUsury,* Princeton, 1959.

Noonan J. T. Jr., *The Scholastic Analysis ofUsury,* Cambridge, Mass., 1957.

Pirenne, H., *Histoire économique et sociale du Moyen Age,* actualizada por H. Van Werveke, París, 1963. ~~ ^

Pounds, J. J. G., *An Economic History of Medieval Europe,* Londres, Nueva York, 1974.

Wolff, P., *Histoire genérale du travail,* t. II, París, 1960.

XV. Campo y campesinos

Bader, K., *Das mittelalterhche Dorfals Fnedens und Rechtsbereich,* 1.1, Weimar, 1957. Bennett, H. S., *Life on the Enghsh Manor. A Study of Peasant Condition, 1150-1400,* Cambridge, 1937. Bessmertny, Y. C, *La Campagne féodale et le marché en Europe occidentale aux XW et XIW siécles (d'aprés les documents de la región entre la Seine et le Rhin),* Moscú, 1969.

Chapelot, J. y R. Fossier, *Le Village et la maison au Moyen Age,* París, 1980.
Curschmann, E, *Hungersnote im Mittelalter,* Leipzig, 1900.
Dion, R., *Histoire de la vigne et du vin en France,* París, 1959.
Dollinger, P, *L'Évolutwn des classes rurales en Baviére,* París, 1949.
Duby, G., *L'Économie rurale et la vie des campagnes dans l'Ocadent medieval, 2* vols., París, 1962 (trad. cast.: *Economía rural y vida campesina en el occidente medieval,* Barcelona, Edicions 62, 1984). Epperlein, S., *Bauernbedrúckung und Bauernwiderstand im hohen Mittelalter,*
Berlín, 1960. Fossier, R., *La Terre et les Hommes en Picardie jusqu'd la fin du XIIF siécle, 2*
vols., París, Louvain, 1968. Fourquin, G., *Histoire de la France rurale,* ed. a cargo de G. Duby y A. Wa-
llon, 1.1, París, 1975. Franz, G. (comp.), *Deutsche Agrargeschichte,* t. II, W. Abel, *Geschichte der*
deutschen Landwirtschaft, Stuttgart, 1962, t. III, E Lutge, *Geschichte der deutschen Agrarverfassung,* 1962.
Fumagalli, V. y G. Rossetti (comps.), *Medioevo rurale,* Bolonia, 1980.
Higounet, C, *La Grange de Vaulerent Structure et exploitation d'un terroir cistercien de la plaine de France, XIF-XV siécles,* París, 1965. Hilton, R. H., *A MedievalSociety, The West Midlands at the End ofthe XlIIth*
Century, Londres, 1966. Homans, G. C, *English Villages in the XlIIthe Century,* Cambridge, Mass.,
1942.
Imberciadori, I., *Mezzadna classica toscana (IX-XIVsec),* Florencia, 1951.
Kosminsky, E. A., *Studies in the Agranan History ofEngland m the XlIIthe Century,* Oxford, 1956. Lennard, R., *Rural England 1086-1135 A Study of Social and Agranan Con-*
dition, Oxford, 1959.
Perroy, E., *La Terre et les paysans en France aux Xir et Xlir siécles,* París, 1973.
Roupnel, G., *Histoire de la campagne francaise,* París, 1973[2]. Sereni, E., *Histoire du paysage rural italien,* trad. fr., París, 1964. Slicher van Bath, B. H., *An Agranan History of Western Europe,* trad. ingl.,
1963 (trad. cast.: *Historia agraria de Europa occidental 500-1850,* Barcelona, Edicions 62, 1984). Titow, J. Z., *Winchester Yieds A study in Medieval Agricultural Productwity,*
Cambridge, 1972. «Le paysage rural: réalités et représentations», número especial de la *Revue*
du Nord, enero-marzo 1980.

XVI. SEÑORÍO Y FEUDALISMO

Bloch, M., *La Soaéteféodale;* París, 1949[2] (trad. cast.: *La sociedad feudal,* Tres Cantos, Akal, 1987). Bonassie, R, *La Catalogue du milieu du x[e] siécle a la fin du XF siécle,* Toulouse, 1975.

Borst, A., *Das Ritterbum im Mittelalter,* Darmstadt, 1976. Boutruche, R., *Seigneune et Féodahté, 2* vols., París, 1968-1970 (trad. cast.: *Señorío y feudalismo,* Madrid, Siglo XXI de España). Cardini, E, *Alie radia della cavallena medievale,* Florencia, 1981. Contamine, P. (comp.), *La Noblesse au Moyen Age,* París, 1976. Coulborn, R., *Feudahsm in History,* Princeton, 1956.

Duby, G., *La Soaétéaux XF et XIF siécles dans la región mdconnaise,* París, 1953. Ganshof, F. L., *Qu'est-ce que laféodahté?,* Bruselas, 1957 (trad. cast.: *El feudalismo,* Barcelona, Ariel, 1985). Guerreau, A., *Le Féodalisme Un honzon théonque,* París, 1980 (trad. cast.: *El feudalismo un horizonte teórico,* Barcelona, Grijalbo, 1984). Mitteís, H., *Lehnsrecht undStaatsgewalt,* Weimar, 1933. Poly, J. P. y E. Bournazel, *La Mutatwn féodale X[e]-XIF siécles,* París, 1980 (trad. cast.: *El cambio feudal,* Cerdanyola, Labor, 1983). *Les Structures sociales de l'Aquitaine, du Languedoc et de l'Espagne au premier dgeféodal,* coloquio CNRS, Toulouse, 1968, París, 1969. *Structures féodales et féodalisme dans l'Occident méditerranéen,* coloquio de CNRS, Roma, 1978, Roma.

Toubert, P, *Les Structures du Latium medieval,* Roma, 1973.

XVII. CIUDADES Y BURGUESÍA

Barel, Y., *La Vdle médiévale, systéme social, systéme urbain,* Grenoble, 1975 (trad. cast.: *La ciudad medieval,* Madrid, Instituto Nacional de Administración Pública, 1981).

Beresford, M., *New Towns ofthe Middle Ages Town Plantation m England, Wales and Gascony,* 1967'.

Ennen, E., *Die europaische Stadt des Mittelalters,* Góttingen, 1972.

Francastel, P. (comp.), *Les Origines des vúlespolonaises,* París, La Haya, 1960.

Haase, C, *Die Stadt des Mittelalters,* I, *Begnff Entstehung und Ausbreitrung,* Darmstadt, 1969.

Lavedan, R, *Histoire de l'urbanisme,* vol. I, París, 1966[2].

Le Goff, J., A. Chedeville y J. Rossiadu en G. Duby (comp.), *Histoire de la France urbame,* t. II, *La ville médiévale,* París, 1980. Lestocquoy, J., *Les Villes de Flandres et d'ltahe sous le gouvernmenet des pa-*
tnaens, París, 1952. Ludat, H., *Vorstufen undEntstehung des Stadtewesens in Osteuropa,* Colonia,
1956.
Mundy, J. H. y P. Riesenberg, *The Medieval Town,* Pnnceton, 1958. Petit-Dutaillis, C, *Les Communes frangaises,* París, 1970[2]. Planitz, H., *Die deutsche Stadt im Mtttelalter,* Graz, Colonia, 1954. Platt, C, *The English Medieval Town,* 1976. Plesner, J., *L'Émigratton de la campagne á la vtlle libre de Florence au XIII' sié-*
cle, Copenhague, 1934. Renouard, Y., *Les Villes d'ltahe de la fin du X' siécle au debut du XlYsiécle,*
nueva ed. a cargo de P. Braunstein, 2 vols., París, 1969. Romero, J. L., *La revolución burguesa en el mundo feudal,* Buenos Aires,
1969. Rórig, E, *Die europaische Stadt und der Kultur des Burgertums im Mittelalter,*
Góttingen, 1955.
Werner, E., *Stadt und Geistesleben im Hochmittelalter,* Weimar, 1980 *La Cosaenza cittadina nei comum italiani del Duecento,* Centro di Studi sulla spintualitá medievale, XI, Todi, 1972. *Stadtewesen und Burgertum ais geschichthche Krá'fte,* Gedáchtnisschrift für E
Rórig, 1953.

XVIII. CORPORACIONES, ARTESANOS, OBREROS

Fagniez, G., *Études sur I'industrie et la classe mdustnelle a Varis aux xnr et XIV siécles,* París, 1877. Geremek, B., *Le Salanat dans l'artisanat parisién aux XUV-XY siécles. Étude*
sur le marché de la main-d'ceuvre au Moyen Age, trad. fr., París, 1968.
Knopp, D. y G. P. Jones, *The Medieval Masón,* Manchester, 1933. Mickwitz, G., *Die Kartellfunktwnen der Zunfte und ihre Bedeutung bei der Entshehung des Zunftwesens,* Helsinki, 1936.

XIX. COMERCIO, MONEDA, MERCADERES

Bisson, T. N., *Conservation ofCoinage,* Oxford, 1979.
Bloch, M., *Esquisse d'une histoire monétaire de l'Europe,* **París, 1954.**

Cipolla, C, *Money, Pnces and Civilization in the Mediterranean World,* Princeton, 1956.
De Valdeavellano L. G., *El mercado Apuntes para su estudio en León y Castilla durante la Edad Media,* Madrid, 1952. Delort, R., *Le Commerce des fourrures en Ocadent á la fin du Moyen Age, 2*
vols., Roma, 1978.
Dollinger, R, *La Hanse, XW-XVIF siécles,* París, 1964. Espinas, G., *Les Origines du capitahsme,* t I, *Sire Jehan Boinebroke,* Lille,
1933.
Fourníal, E., *Histoire monétaire de l'Occident medieval,* París, 1970 Le Goff, J., *Marchands et Banquiers du Moyen Age,* París, 1980[6] (trad. cast.: *Mercaderes y banqueros de la Edad Media,* Vilassar de Mar, Oikos Tau, 1991). López, R. S., *La Révolution commerciale dans l'Europe médiévale,* trad. fr.,
París, 1974.
Power, E., *The Wool Trade in English Medieval History,* Oxford, 1941.
Renouard, Y., *Les Hommes d'affaires itakens du Moyen Age,* París, 1968[2].
Sapori, A., *Le Marchand italien au Moyen Age,* París, 1952.

XX. LA SOCIEDAD: INTEGRACIONES Y EXCLUSIONES

Boswell, J., *Chnshanity, Social Tolerance and Homosexuality,* Chicago, Londres, 1980.
Brody, S. N., *The Disease of the Soul Leprosy in Medieval Literature,* Itaca, 1974.

~

^

Dyckmanns, W., *Das mtttelalterhche Gemeinschaftsdenken unter dem Gesichtspunkt der Totalitat,* Paderborn, 1937.
Hunnissett, R. E, *The Medieval Coroner,* Cambridge, 1961.
Imbert, J., *Les Hópitaux en droit canomque,* París, 1947.
Keen, M., *The Outlaws of Medieval Legend,* Toronto, 1961.
Me Donnell, E. W., *The Begumes and Beghards in Medieval culture,* 1954.
Michaud-Quentin, R, *Unwersitas Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Age latín,* París, 1970.
Mollat, M., *Les Pauvres au Moyen Age,* París, 1978.
Mollat, M. (comp.), *Études sur l'histoire de la pauvreté, 2* vols., París, 1974.
Pugh, R. B., *Impnsonment in Medieval England,* Cambridge, 1968.
Schwer, W., *Stand und Standeordnung im Weltbüd des Mittelalters,* Paderborn, 1970.

Ullmann, W., *The Individual and Society m the Middle Ages,* Baltimore, 1966.
Aspects de la marginalttéau Moyen Age, Montreal, 1975.
Exclus et systétnes d'exclusión dans la littérature et la cwüisation medievales, Senefiance, n° 5, Aix-en-Provence, París, 1978.
Les Margtnaux et les exclus dans l'histoire, Cahiers Jussieu, n° 5, París, 1979.
Soztale Ordnungen im Selbstverstandnis des Mittelalters, Miscellanea Mediaevalia, n° 12, Berlín, 1979.

XXI. Judíos

Barón, S. W., *Htstoire d'Israel vie soctale et rehgieuse,* t. II, III, IV, París, 1957-1961. Blumenkranz, B., *Les Auteurs latins chrétiens du Moyen Age sur les Juifs et le judaisme,* París, 1963. Blumenkranz, B. (comp.), *Art et archéologie des Juifs en France médiévale,* Toulouse, 1980.
Chazan, R., *Medieval Jewry in Northern France,* Baltimore, 1973. Dasberg, L., *Untersuchungen uber die Entwertung des Judenstatus im I Jahrhundert,* París, La Haya, 1965.
Grayzel, J., *The Church and thejews in the XlIIthe century,* Filadelfia, 1933.
Katz, J., *Exclusweness and Tolerance Studies tn Jewish-Gentile relations in Medieval and Modern Times,* Oxford, 1961.
Kisch, G., *Thejews tn Medieval Germany A Study oftheir legal and social status,* Nueva York, 1970[2].
Poliakov, L., *Histoire de I'antisémitisme,* 1.1, París, 1953. Scholem, G., *Les Origines de la Kabbale,* trad. fr., París, 1966. Trachtenberg, J., *The Devil and the Jews The Medieval Conception of the Jew and its Relations to Modern Antisemitism,* Yale, 1943. *Judentum im Mittelalter Miscellanea Mediaevala,* vol. 4, Berlín, 1966.

XXII. Peregrinaciones

Sigal, P. A., *Les Marcheurs de Dieu Pélegnnages et pélegnns au Moyen Age,* París, 1974.
Vasquez De Parga, L., J. M. Lacarra, J. Uria Riu, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela,* 3 vols., Madrid, 1948-1949.
Vielliard, J., *Le Guide du pélenn de Saint-Jacques-de-Compostelle,* Macones, 1963[2].

Voyage, quéte, pélegnnage dans la littérature et la civilisahon medievales, Senefiance, n°2, Aix-en-Provence, París, 1976.

XXIII. DERECHO E IDEAS POLÍTICAS

Berges, W., *Die Furstensptegel des hohen und spaten Mittelalters,* Leipzig, 1938.
Bloch, M., *Les Rois thaumaturges,* París, 1961[2]. Calasso, E, *I glossaton e la teoría della sovramtd,* Milán, 1957[3]. Calasso, E, *Medio evo del dintto,* Milán, 1954. David, M., *La Souveraineté et les limites jundiques du pouvoir monarchique,*
París, 1954.
De Pange, *]., Le Roí tres chrétien,* París, 1949. Folz, R., *L'ldée d'empire en Occident du V au XV siécle,* París, 1953. Kantorowicz, E., *The King's two bodies,* Princeton, 1957 (trad. cast.: *Los dos*
cuerpos del rey un estudio de teología política medieval, Madrid, Alianza, 1985). Kuttner, S., *Harmony from Dissonance An Interpretation of Medieval Canon*
Law, 1960.
Le Bras, G. (comp.), *Histoire du droü et des mstitutions de l'Eglise en Occident,* t. VII, *L'Age classique 1140-1378, Sources et théones du droit,* París, 1965.
Lewis, E., *Medieval PokticalIdeas, 2* vols., Londres, 1954. Meijers, E. M., *Études d'histoire du droit,* t. III, *Le Droit romain au Mojen*
Age, Leyde, 1959.

"

^

Mochi Onory, S., *Fonti canomstiche dell'idea moderna dello stato,* Milán, 1951.
Morrall, J. B., *Political Thought in Medieval Times,* Nueva York, 1962[2].
Pacaut, M., *La Théocratie L'Éghse et le pouvoir laique au Moyen Age,* París, 1957.
Pacaut, M., *Les Structures politiques de I'Occident medieval,* París, 1969.
Post, G., *Studies in Medieval Legal Thought, Public Law and the State, 1100-1322,* Princeton, 1964. Riesenberg, N., *Inalienabikty of Sovereignty in Medieval Thought,* Nueva
York, 1956. Schramm, P. E., *Der Konig von Frankreich das Wesen der Monarchie vom 9*
zum 16 Jahrhundert, 2 vols., Weimar, 1939. Schramm, P. E., *Herrschaftszeichen undStaatssymbohk,* 3 vols., Stuttgart, 1954.

Tellenbach, G., *Libertas Kirche und Weltordnung im Zettalter des lnvestttur-treites,* Leipzig, 1936.

Touchard, J. (comp), L. Bodin et al., *Histoire des idees pokttques,* 1.1, París, 1959 (trad cast.: *Historia de las ideas políticas,* Barcelona, Círculo de Lectores, 1990).

Ullmann, W., *Principies of Government and Politics in the Middle Ages,* Nueva York, 1961 (trad. cast.: *Principios de gobierno y política en la Edad Media,* Madrid, Alianza, 1985).

Von Keller, R., *Freiheitsgarantien für Person und Eigentum im Mittelalter,* Heidelberg, 1933.

XXIV. VIDA INTELECTUAL

Alessio, E, *IIpensiero dell'Occidente feudale* in *Filosofie e Societá,* 1, Bolonia, 1975.

Arnaldi, G. (comp.), *Le ongini dell'Unwersitá,* Bolonia, 1974. Baldwin, J. W., *The Scholastic Culture of the Middle Ages 1000-1300,* Lexing-ton,1971. Bultot, R., *Chnstianisme et valeurs humaines, la doctrine du mépns du monde en Occident de saint Ambroise á Innocent III,* t. IV, *Le XV siécle, 2* vols., París, 1963-1964.

Chenu, M. D., *La Théologie au XIF siécle,* París, 1957. Chenu, M. D., *La Théologie comme science au XIIF siécle,* París, 1957[3]. Cobban, A. M., *The Medieval Unwersities their development and organiza-twn,* Londres, 1975. Cnsciani, C, C. Gagnon, *Alchimie et Philosophie au Moyen Age perspectwes et problémes,* Montreal, 1980. De Gandillac M. y E. Jeauneau (comp.), *Entretiens sur la Renaissance du XIF siécle,* París, La Haya, 1968. De Lagarde, G., *La Naissance de l'esprit laique au déchn du Moyen Age,* 6 vols., nueva ed., 1956-1963. De Lubac, H., *Exégése médiévale Les quatre sens de l'Ecnture,* 4 vols., París, 1959-1964. Forest, A., E van Steenberghen, M. De Gandillac, *Le Mouvement doctrinal du ix[e] au XIV siécle,* París, 1951, t. XII de Fliche y Martin, *Histoire genérale de l'Église.* Gilson, E., *La Philosophie au Moyen Age,* París, 1947[3] (trad. cast.: *La filosofía en la Edad Media,* Madrid, Gredos, 1995).

Jeauneau, E., *La Philosophie médiévale,* París, 1963
Leclercq, J., *L'Amour des lettres et le désir de Dieu,* París, 1957.
Le Goff, J., *Les Intellectuelles au Moyen Age,* París, 1957 (trad cast.: *Los intelectuales en la Edad Media,* Barcelona, Gedisa, 1986).
Ley, H., *Studie zur Geschichte des Matenalismus im Mittelalter,* Berlín, 1957.
Murray, A., *Reason andSociety in the Middle Ages,* Oxford, 1978.
Pare, G., A. Brunet y P. Tremblay, *La Renaissance du xir siécle les ¿coles et l'enseignement,* París, Ottawa, 1933.
Paul, J., *Histoire intellectuelle de l'Occident medieval,* París, 1973.
Renucci, P, *L'Aventure de l'humamsme européen au Moyen Age (lY-xiY sié des),* París, 1953.
Roques, R., *L'Unwers dionysien Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys,* París, 1954
Smalley, B., *The Study oftheBible in the Middle Ages,* Oxford, 1970[3].
Van Steenberghen, E, *La Philosophie au XIIF siécle,* Louvain, París, 1966.
Verger, *]., Les Umvemtés au Moyen Age,* París, 1973.
Vignaux, P., *Philosophie au Moyen Age,* París, 1958 (trad. cast.: *El pensamiento en la Edad Media,* Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 1990).
Wolff, P, *L'Éveil intellectuel de l'Europe,* París, 1971.
Arts hbéraux et Philosophie au Moyen Age, actas del IV[e] Congrés international de philosophie médiévale, Montreal, París, 1969.
The Cultural Context of Medieval Learning, actas del First International Colloquium on Philosophy, Sciences and Theology in the Middle Ages, Dordrecht, Boston, 1975.

XXV. LITERATURA

Badel, P. Y., *Introduction a la vie littérane du Moyen Age,* París, 1969.
Bec, P., *La Poésie lynque en France au Moyen Age, 2* vols., París, 1977-1978.
Bezzola, R. R., *Les Origines et la formation de la httérature courtoise en Occident,* 5 vols., París, 1958-1963.
Boase, R., *The Origin andMeaning ofCourtly Love A cntical Study of European Scholarship,* Manchester, 1977.
Bolgar, R. R., *The Classical Hentage and its Beneficiarles,* Cambridge, 1954.
Boutet, D. y A. Strubel, *Littérature, pohtique et société dans la Trance du Moyen Age,* París, 1979.
Camproux, C, *Histoire de la httérature occitane,* París, 1972.

Curtius, E. R., *La Littérature européennes et le Moyen Age latín,* trad. fr., París, 1956 (trad. cast.: *Literatura europea y Edad Media latina,* Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 1976).

De Combaneu du Gres, M., *L'Idéal humain et I'expénence morale chez les héros des chansons de geste des origines a 1250,* Aix-en-Provence, París, 1979.

De Ghellinck, *L'Essor de la littérature latine au xir siecle, 2* vols., París, 1946.

De Riquer, M., *Les Chansons de geste frangaises,* París, 1968[2].

Dobiache-Rojdesvensky, O., *Les Poésies des Goliards,* París, 1931.

Dubois, M. M , *La Littérature anglaise du Moyen Age,* París, 1962.

Estrada, F. L., *Introducción a la literatura medieval española,* Madrid, 1979[4].

Frappier, *]., Amour courtois et table ronde,* Ginebra, 1973.

Jauss, H. R., *Untersuchungen zur mittelalterhchen Tierdichtung,* Tüblingen, 1959.

Kohler, E., *LAventure chevaleresque Ideal et réalité dans le román courtois,* trad. fr., París, 1974.

Le Gentil, P, *La Chanson de Roland,* París, 1955.

Le Gentil, P, *La Littérature franqaise du Moyen Age,* París, 1963.

Lehmann, P., *Die Parodie im Mittlelater,* Munich, 1963[2].

Lejeune, R., *La Chanson de geste et l'histoire,* Liége, 1948.

Lewis, C. S., *The Discarded Image an Introduction to Medieval and Renaissance Literature,* Cambridge, 1964 (trad. cast.: *La imagen del mundo introducción a la literatura medieval y renacentista,* Barcelona, Península, 1997).

Loomis, R. S. (comp.), *Arthunan hterature in the Middle Ages,* Oxford, 1959.

Lorcin, M. T., *Facons de sentir et depenser les fabhaux franeáis,* París, 1979.

Louis, R., *De l'histoire a la légende Girart comte de Vienne, 2* vols , Auxerre, 1946-1947.

Marrou, H. I., *Les Troubadours,* París, 197 P.

Marx, J., *La Légende arthunenne et le Graal,* París, 1952, *Nouvelles recherches sur la littérature arthunenne,* París, 1965.

Payen, J. C, *Manuel d'Histoire httéraire de la France le Moyen Age,* París, 1965.

Pane, J. C, *Littérature frangaise Le Moyen Age,* 1.1, *Des origines a 1300,* París, 1970.

Poirion, D., *Le Román de la Rose,* París, 1973.

Rey-Flaud, H., *Pour une dramaturgie du Moyen Age,* París, 1980.

Richter, P. (comp.), *Lüeratur im Feudalismus,* Stuttgart, 1975.

Les Rotnans du Graal dans la littérature des XII' etxill" siecle, París, **CNRS, 1956.**

Rossi, V., *Stona della literatura italiana,* 1.1, Milán, 1946.

Waddell, M., *The Wandermg Scholars,* 1954[2].

Wesselski, A., *Marchen des Mittelalters,* Berlín, 1925.
Zumthor, R, *Histoire httéraire de la Trance médiévale,* París, 1954.
Zumthor, R, *Essai depoétique médiévale,* París, 1972.

XXVI. CIENCIA

Agrimi, J. y C. Crisciani, *Medicina del corpo e medicina dell'anima,* Milán, 1978.
Agrimi, J. y C. Crisciani, *Malato, medico e Mediana nel Medioevo,* Turín, 1980.
Alessio, E, *Mito e Saenza in Ruggero Bacone,* Milán, 1957.
Clagett, M., *The Science of Mechantes in the Middle Ages,* Madison, 1956.
Crombie, A. C, *Histoire des saences de saint Augustin a Galilée,* trad. fr., París, 1958 (trad. cast.: *Historia de la ciencia de san Agustín a Galileo,* Madrid, Alianza, 1979).
Frankowska, M., *Scientia as interpreted by Roger Bacon,* Varsovie, 1971.
Grant, E., *Physical Science in the Middle Ages,* Nueva York, 1971.
Juschkewitsch, A. R, *Geschichte der Mathematik im Mittelalter,* trad. al., Bale, 1964.
Kimble, G. H. I., *Geography in the Middle Ages,* Londres, 1938.
Lawn, B., *The Salernitan Questwns,* 1962.
Lindberg, D. C. (comp.), *Science in the Middle Ages,* Chicago, 1978.
Mieli, A., *Panorama general de historia de la ciencia,* t. II, *El mundo islámico y el occidente medieval cristiano,* Buenos Aires, 1946.
Stock, B., *Myth and Science in the Xllth century,* Princeton, 1972.
Taton, R. (comp.), *Histoire genérale des saences,* 1.1, G. Beaujouan, *La Science antique et médiévale,* París, 1957 (trad. cast.: *Historia general de las ciencias,* Barcelona, Destino, 1971).
Thorndike, L., *A History ofMagic and Experimental Science,* t. II, *During the first thirteen Centurtes o/our Era,* Nueva York, 1923.
Wright, J. K., *GeographtcalLore o/the Time ofthe Crusades,* Nueva York, 1965[2].

XXVII. ARTE

Baltrusaitis, J., *Le Moyen Age fantastique,* París, 1955 (trad. cast.: *La Edad Media fantástica antigüedades y exotismo en el arte gótico,* Madrid, Cátedra, 1987).

Christe, Y., *Les Granas Portails romans,* Ginebra, 1969.
Conant, K. J., *Carolingian and Romanesque Architecture 800-1200,* Londres, 1959 (trad. cast.: *Arquitectura carolingia y románica,* Madrid, Cátedra, 1987).
Debidour, V.-H., *Le Bestiaire sculpté du Moyen Age en France,* París, 1961.
Demians d'Archimbaud, G., *Histoire artistique de l'Occident medieval,* París, 1968.
Demus, O., *La Peinture múrale romane,* París, 1970.
Duby, G., *Le Temps des cathédrales, l'art et la soaété,* París, 1976 (trad. cast.: *La época de las catedrales,* Madrid, Cátedra, 1993).
Duby, G., *L'Europe au Moyen Age Art román, art gothique,* París, 1979 (trad. cast.: *Europa en la Edad Media,* Barcelona, Paidós, 1990).
Focillon, H., *Art d'Occident,* París, 1965[2] (trad. cast.: *Arte de occidente La Edad Media románica y gótica,* Madrid, Alianza, 1988).
Francastel, P, *L'Humanisme román,* París, La Haya, 197O[2].
Francastel, P., *Frontiéres du Gothique,* París, La Haya, 1970[2].
Frankl, P, *The Gothic, Literary Sources and Interpretations Through Eight Centunes,* Princeton, 1960.
Gauthier, M. M., *Émaux du Moyen Age occidental,* París, 1972[2].
Grodecki, L., *Le Vitrail román,* París, Fribourg, 1977.
Grodecki, L., F. Mothench, J. Taralon, F. Wormald, *Le Siécle de l'An Mil,* París, 1973 (trad. cast.: *El siglo del año mil,* Madrid, Aguilar, 1973).
Hahnloser, H. R., *Villard de Honnecourt,* Viena, 1933.
Harvey, J., *The Gothic World 1100-1600,* Londres, 1950.
Kirschbaum, E., W. Braunfels (comps.), *Lexicón der chnstlichen Ikonographie,* 8vols., 1968-1976.
Ladner, G. B., *Ad imaginem Dei The Image ofMan in Mediaeval Art,* 1965.
Panofsky, E., *Architecture gothique etpensée scolastique,* trad. fr., París, 1967 (trad. cast.: *Arquitectura gótica y pensamiento escolástico,* Madrid, Piqueta, 1986).
Porcher, J., *L'Enluminure francaise,* París, 1959.
Reese, G., *Music in the Middle Ages,* Nueva York, 1940 (trad. cast.: *La música en la Edad Media,* Madrid, Alianza, 1989).
Sauerlánder, W., *La Sculpture gothique en France, 1140-1270,* París, 1972.
Schapiro, M., *Romanesque Art,* Nueva York, 1977.
Scobeltzine, A., *L'Art féodal et son enjeu social,* París, 1973 (trad. cast.: *El arte feudal y su contenido social,* Barcelona, Grijalbo, 1990).
Von Simpson, O., *The Gothic Cathedral Ongins of Gothic Architecture and the Medieval Concept ofOrder,* Nueva York, 1956.

Von den Steinen, W., *Homo caelestis. Das Wort der Kunst im Mittelalter, 2* vols., Berna, Munich, 1965. Wylie Egbert, V., *The Medieval Artist at Work,* Princeton, 1967.

XXVIII. IGLESIA, RELIGIÓN, ESPIRITUALIDAD

Congar, Y., *L'Église de saint Augustin á l'époque moderne,* París, 1970.

Fliche, A. y V. Martin (comps.), *Histoire genérale de l'Église,* t. VII *(888-1057),* t. VIII *(1057-1123),* t. IX *(1123-1198),* t. X *(1198-1274),* París, 1940-1953 (trad. cast.: *Historia de la Iglesia,* Valencia, Comercial Editora de Publicaciones).

Hinnebusch, W. A., *History ofthe Dominican Order,* Nueva York, 1966.

Jungmann, J. A., *Missarum sollemnia, explication génétique de la messe romaine,* trad. fr., 2 vols., París, 1950.

Knowles, M. D. y D. Obolensky, *Nouvelle Histoire de l'Église,* t. II, *Le Moyen Age,* París, 1968.

Le Bras, G., *Institutions ecclésiastiques de la chrétienté médiévale, 2* vols., París, 1962-1964, t. 12, de *YHistoire Genérale de l'Église,* de Fliche y Martin.

Leclercq, J., F. Vandenbrouke, L. Bouyer, *La Spiritualité du Moyen Age,* París, 1961.

Moorman, J. R. H.,^4 *History of the Franciscan Order,* Oxford, 1968.

Pacaut, M., *Les Ordres monastiques et religieux,* París, 1970.

Pacaut, M., *Histoire de la papauté de I'origine au Concile de Trente,* París, 1976.

Southern, R. W., *Western Society and the Church in the Middle Ages,* Harmondsworth, 1970.

Vauchez, A., *La Spiritualité du Moyen Age occidental, vni'-Xll* siécles,* París, 1975 (trad. cast.: *La espiritualidad del Occidente medieval,* Madrid, Cátedra, 1985).

Vauchez, A., *La Sainteté en Occident aux derniers siécles du Moyen Age,* Roma, 1981.

Vicaire, M. H., *Histoire de saint Dominique, 2* vols., París, 1957 (trad. cast.: *Historia de santo Domingo,* Barcelona, Editorial Científico-Médica, 1964).

Violante, C, *Studi sulla Cristianita Medioevale,* Milán, 1972.

Wollasch, J., *Mónchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt,* Munich, 1973.

L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII, Milán, 1965.

I laici nella «Societas Christiana» dei secoli XI e XII, Milán, 1968.
Spiritualita cluniacense, Todi, 1960.
La Vita comune del clero nei secoli XI e XII, Milán, 1962.

XXIX. Herejías, brujería, religión popular

Boglioni, P. (comp.), *La Culturepopulaire au Moyen Age,* Montreal, 1978.
Borst, A., *Les Cathares,* trad. fr., París, 1974.
Capitani, O. (comp.), *L'eresia medievale,* Bolonia, 1971.
Cardini, F., *Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medievale,* Florencia, 1979 (trad. cast.:, *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval,* Barcelona, Edicions 62, 1982).
Cohn, N., *Les Fanatiques de l'Apocalypse,* trad. fr., París, 1962.
Delaruelle, E., *La Piétépopulaire au Moyen Age,* Turín, 1975.
Gonnet, G. y A. Molnar, *Les Vaudois au Moyen Age,* Turín, 1974.
Grundmann, H., *Religióse Bewegungen im Mittlealter,* Góttingen, 1963.
Harmening, D., *Superstitio. Uberlieferungs und theoriegeschichliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittlelalters,* Berlín, 1979.
Koch, G., *Frauenfrage und Ketzertum im Mittlealter,* Berlín, 1962.
Lambert, M. D., *Medieval Heresy. Popular Movements from Bogomilism to Hus,* Londres, 1977.
Le Goff, J. (comp.), *Hérésies et Sociétés dans l'Europe pré-industrielle (XI-XVIII' s.),* París, La Haya, 1968.
Lourdaux, W. y D. Verhelst (comps.), *The Concept of Heresy in the Middle Ages,* Louvain, La Haya, 1976.
Manselli, R., *L'eresia del male,* Ñapóles, 1963.
Manselli, R., *La Religión populaire au Moyen Age,* Montreal, París, 1975.
Manteuffel, T., *Naissance d'une hérésie. Les adeptes de la pauvreté volontaire au Moyen Age,* trad. fr., París, La Haya, 1970.
Moore, R. I., *The Birth of Popular Heresy,* Londres, 1975.
Nelli, R., *Le Phénoméne cathare,* nueva ed., Toulouse, París, 1968.
Runciman, S., *Le Manichéisme medieval,* trad. fr., París, 1959.
Schmitt, J. C, *Le Saint Lévrier. Guinefort guérisseur d'enfants depuis le xm^e^ siécle,* París, 1979 (trad. cast.: *La herejía del santo ledrel,* Barcelona, Muchnik, 1984).
Thouzellier, C, *Catharisme et Valdéisme en Languedoc á la fin du xir et au debut du Xlll^e^ siécle,* Louvain, París, 1969[2].

Topfer, B., *Das Kommende Reich des Fnedens,* Berlín, 1964.
Wakefield, W. L. y A. P. Evans, *Heresies of the High Middle Ages,* Nueva York, Londres, 1969. Werner, E., *Pauperes Chnsh Studien zu sozial-rehgiósen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums,* Leipzig, 1956.

XXX. SENSIBILIDADES, MENTALIDADES, IDEOLOGÍAS

Bernheimer, R., *WildMen in the Middle Ages,* Cambridge, Mass., 1952.
Bloomfíeld, M. W., *TheSeven Deadly Sins,* 1952.
Boas, G., *Essays on Primttwtsm and Related Ideas in the Middle Ages,* Baltimore, 1948. Borst, A., *Der Turmbau von Babel Geschichte der Meinungen uber Ursprung und Vielfalt derSprachen und Volker,* 3 vols., Stuttgart, 1957-1961.
Browe, P., *Beitrage zur Sexualethik des Mittelalters,* Breslau, 1932. De Bruyne, E, *Études d'esthétique médiévale,* 3 vols., Bruges, 1946 (trad. cast.: *Estudios de estética medieval,* Madrid, Gredos, 1959). Bugge, J., *Virginitas An Essay in the History of a Medieval Ideal,* La Haya, 1975. Dempf, A., *Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung, eme geisteswissenschafthche Studie uber die Summa,* Munich, Berlín, 1925. Devisse, J. y M. Mollat, *L'Image du noir dans l'art occidental,* t. II, 2 vols., Fribourg, 1979. Duby, G., *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du féodahsme,* París, 1978 (trad. cast.: *Las tres órdenes o lo imaginario del feudalismo,* Madrid, Taurus, 1992). Graf, A., *IlDiavolo,* nueva ed., Roma, 1980 (trad. cast.: *El diablo,* Barcelona, Montesinos, 1990). Gurjewitsch, A. J., *Das Weltbdd des mittelalterhchen Menschen,* trad. al., Dresde, 1978.
Le Goff, J., *La Naissance du Purgatoire,* París, 1981 (trad. cast.: *El nacimiento del purgatorio,* Madrid, Taurus, 1989).
Le Roy Ladurie, E., *Montaillou, vdlage occitan de 1294 a 1324,* París, 1975.
Maurer, E, *Leid Studien zur Bedeutungs und Problemgeschichte,* Berna, Munich, 1951. Ménard, P, *Le Rire et le sounre dans le román courtois en France au Moyen Age* (1150-1250), Ginebra, 1969. Misch, G., *Geschichte der Autobiographie,* 4 vols., Frankfurt, 1949-1955.

Moody, E. A., *Truth and Consequence in Medieval Logic,* Amsterdam, 1953.
Nelli, R., *Écnvaws non-coformistes du Moyen Age occidental,* París, 1977.
Payen, J. C, *Le Motif du repentir dans la littérature franqaise médiévale,* Ginebra, 1968.
Sprandel, *R.,Mentahtaten und Systeme,* Stuttgart, 1972.
Sternagel, P., *Die Artes Mechamcae im Mittelalter Begnffs undBedeutungsgeschichte bis zum Ende des XIII Jahrhunderts,* Munich, 1966.
Beitrage zum Berufsbewusstsein des mittelalterhchen Menschen, Miscettanea Mediaevaha, vol. 3, Berlín, 1964.
Le Diable au Moyen Age, Senefiance, n° 6, Aix-en-Provence, París, 1979.
Die Machte des Guten und Bosen, Vorstellungen im XII und XIII Jahrhundert uber ihr Wirken in der Heüsgeschichte, Miscellanea Mediaevaha, vol. 11, Berlín, 1977.
La Mort au Moyen Age, Coloquio de la Société des historiens médiévistes, Estrasburgo, 1977.
Le Sentiment de la mort au Moyen Age, Montreal, 1979.

XXXI. Tiempo, memoria, historia

Duby, G., *Le Dimanche de Bouvines,* París, 1973 (trad. east: *El domingo de Bouvines,* Madrid, Alianza, 1988). Guenée, B., *Histoire et culture histonque dans l'Occident medieval,* París,
1980. Graf, A., *Roma nella memoria e nelle immagmazioni del Medio Evo,* Turín,
1975. Graus, E, *Lebendige Vergangenheü Uberlieferung im Mittelalter und m den*
Vorstellungen vom Mittelalter, Colonia, Viena, 1975. *Antiqui une Moderni Traditwnsbewusztsein und Fortschnttsbewusztsein im spaten Mittlelalter und in den Vorstellungen vom Mittealter,* Colonia, Viena, 1975. *Antiqui une Moderni Traditwnsbewusztsein und Fortschnttsbewusztsein im*
spaten Mittlealter, Miscellanea Mediaevaha, vol. 9, Berlín, 1974.

XXXII. Vida cotidiana

Boucher, E, *Histoire du costume en Occident de l'Antiqmtéa nosjours,* París, 1967.